RENOVATIO

rivista
di
teologia e cultura

XC FASCICOLO

Sono a disposizione,
a prezzo di copertina,
numeri arretrati

I manoscritti
non pubblicati
non si restituiscono

Direttore responsabile
Alberto Boldorini

UFFICI
Via XII Ottobre, 14
16121 Genova
Telefono 586.437

CON APPROVAZIONE
ECCLESIASTICA

Aut. del Trib. di Genova
27-10-1966 - N. 27/66

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860
Pubblicità inferiore al 70%

Associato all'U.S.P.I.
Unione Stampa
Periodica Italiana

Renovatio

rivista di teologia e cultura

fondata dal Card. Giuseppe Siri

gennaio - marzo 1989 - anno XXIV - numero 1

finito di stampare nel mese di aprile 1989

Renovabitur, ut aquilae, juventus tua
(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

ABBONAMENTO 1989

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1989 sono così stabilite:*

Italia	lire	20.000
Estero	lire	30.000
Sostenitore	lire	50.000

Si avvisano i nostri lettori che il numero del conto corrente postale è stato modificato come segue: N. 25662164 intestato a RENOVATIO.

Il criterio *

Naturalmente qui si parla del « criterio teologico ». Esso è il mezzo per giudicare « vera » una affermazione dottrinale. La Teologia, che ha il compito di raccogliere, sistematizzare, approfondire, dipanare tutto il contenuto dottrinale della Rivelazione, ha evidentemente bisogno di un criterio. Mancando questo, niente potrebbe affermare. È dal criterio che dipende il parlare e il tacere, l'essere e il non essere della Teologia.

Individuare pertanto quale sia il criterio teologico è la questione da risolvere prima di iniziare un discorso teologico, fondato, serio.

Questa affermazione grave e fondamentale appare piuttosto assente dagli scritti e dagli stessi programmi scolastici teologici del nostro tempo. La assenza di questo genere deve preoccupare tutti, perché equivale alla assenza di logica.

Quale è dunque il « criterio teologico »? « Criterio Teologico » è l'uso delle « fonti », dalle quali si attinge, in quanto tali fonti sono divinamente garantite. Se non sono in qualche modo divinamente garantite, si ricade subito nella perplessità della insicurezza umana e nessuno ha più il diritto di avere in mano una verità divinamente certa, tale da giustificare la Fede. Spieghiamoci meglio. Per farlo ricostruiamo una concatenazione logica, al tutto necessaria.

Esiste un fatto storico che si presenta come Rive-

---

* Recenti pronunciamenti di teologi sulla loro funzione nei confronti del Magistero, rendono d'attualità questa precisazione del Card. Siri, di una decina d'anni fa. La riproponiamo ai nostri Lettori.

lazione Divina. Il fatto si incentra in Gesù Cristo. Egli ha assicurato la verità esibita dal Vecchio Testamento, pur completandola. L'oggetto immediato della Sua Rivelazione fu la affermazione che Egli era Figlio di Dio, anzi Dio. Quanto ha detto e istituito ha dimostrato con prove, storicamente valevoli e controllabili quali solo Dio può compiere. Queste prove danno una certezza, che ha fondamento Divino.

Non ci risulta Cristo abbia scritto opere; Egli ha parlato ed ha affidato tutto agli Apostoli, nel contesto della Sua Chiesa sotto il Primato di Pietro. Alla Chiesa e personalmente a Pietro ha garantito la infallibilità, investendoli d'un Magistero del quale Egli si è fatto garante.

Alla Chiesa ha assicurata la indefettibilità. Il complesso delle verità rivelate è custodito all'interno di questa singolare istituzione. Parte di tali verità garantite sono state scritte; prima che queste fossero in un secondo tempo scritte, tutte e, parte di esse anche dopo che molte fossero scritte, vennero affidate alla Divina Tradizione.

La conservazione, la spiegazione, l'approfondimento di tutto venne affidato all'infallibile Magistero Ecclesiastico. Ecco dunque le «fonti» Scrittura e Tradizione affidate al Magistero Ecclesiastico. Le persone, le cose, i fatti sui quali il Magistero pone il Suo consenso, sono investite ed innalzate dal valore del medesimo Magistero e diventano anche esse «FONTI»: Padri, dottori, Teologi, Liturgia, prassi e, entro un certo ambito soltanto, lo stesso popolo cristiano. Questo complesso di «FONTI» formano il criterio teologico, ossia è cer-

tamente dottrina rivelata, o dottrina certa quello che con certezza si può ricavare da dette « FONTI ». Quello che non si ricava da esse, sarà riflessione religiosa, indagine filosofica, ipotesi più o meno fondata, poesia ed altro, ma non sarà mai « DOTTRINA CATTOLICA ».

Fino ai nostri tempi il discorso che abbiamo qui condensato, aveva in Teologia un nome, si chiamava: « Trattato DE LOCIS THEOLOGICIS ». I « loci » dai quali si potevano ricavare le verità in qualche modo diretto o indiretto garantite da Dio, erano le « fonti ». Tutte le asserzioni della Teologia, che è come dire « della dottrina cristiana, del catechismo, del kerygma, della ascetica, della mistica » hanno una logica e pertanto un valore solo in quanto ricavate dalle « Fonti », ossia applicando i dettami del trattato « De Locis Theologicis ».

Quando la ignoranza teologica, la volontà di rivendicare Lutero, il tentativo folle di divinizzare l'uomo, salirono ai « rostri », i più dimenticarono che senza « LOCI THEOLOGICI » non si fa né Teologia, né Catechismo. Intendiamoci bene; i rostri dei quali si è fatta menzione NON SONO il Sacrosanto Concilio Vaticano II, che tutti farebbero bene a leggere in ginocchio con intelligenza ed umiltà. No, i rostri hanno radici e collocazione lontane da quel momento storico della vita della Chiesa!

Scriviamo questo perché la logica divina, ossia il trattato « DE LOCIS », ritorni ovunque a prendere il suo posto.

La Chiesa lo ha sempre usato, perché sempre ha chiesto le sue certezze e le sue verifiche alle stesse

« FONTI » che ancor oggi stanno dinnanzi a noi, anche se la redazione di tutte quelle regole e loro giustificazione sì da ridurle scientificamente a « trattato » fu compiuta nel XVI secolo da Melchiorre Cano. La Chiesa ha sempre insegnato quello che oggi insegna, ma ha lasciato che le sintesi e le sistemazioni scientifiche si facessero a poco a poco, man mano che circostanze e grazia offrivano uomini atti a farle. Le sistemazioni non sono la dottrina, come le pentole non sono il cibo.

Eccoci davanti ad una ultima questione. I Carismi odierni e quelli che verranno esibiti in futuro sono fonti teologiche? Parliamo di « fonti », non di ripetizioni delle cose già note e certe.

La risposta è NO.

Quali i motivi di questa risposta negativa? Eccoli.

La Rivelazione Pubblica, quella necessaria, come oggetto di Fede alla salvezza eterna, si è chiusa con l'ultimo degli Apostoli. Le eventuali rivelazioni, accettate o non accettate dalla Autorità Ecclesiastica, sono solo rivelazioni private.

*Le rivelazioni private, anche se vere, non hanno un giudizio positivo fuori della Autorità Ecclesiastica competente (*Lumen Gentium, *12). Questa esige le prove del caso, che non sono facili ad esibirsi.*

Il confine tra affermati carismi e l'isterismo, la insufflazione demoniaca ed altre acrobazie del genere è troppo ravvicinato in molti casi. Specialmente quando lo Spirito, con irriverenza, è solo un motivo per disobbedire!

ISLAM, ERRORE O ERESIA?

Aspetti e tendenze della teologia missionaria dei sec. XII-XIV

(parte settima)

XIV - La quattordicesima considerazione riguarda l'invenzione da parte di Maometto di una visione di cui si parla in un certo testo del Corano. Dice infatti nel capitolo dei « Figli di Israele »: « Sia lode a colui che fece passare in una sola notte il suo servo dal luogo santo "Elaram", che è la casa della Mecca, fino al distantissimo luogo sacro che è la santa casa di Gerusalemme che noi benediciamo » ed il resto. La spiegazione di questa notizia è che Maometto un giorno stava cantando l'ora mattutina; dopo aver terminato, disse ai presenti: « O voi uomini, statemi ad ascoltare. Ieri dopo che io vi ho lasciati, venne da me Gabriele, alla fine della salmodia vespertina e mi disse: o Maometto, Dio ti chiede di visitarlo. Gli dissi: e dove lo visiterò? Disse Gabriele: dove Egli è. E mi condusse un giumento più grande di un asino e più piccolo di un mulo il cui nome è Elmparac. E mi disse: sali sopra e cavalca fino alla casa santa. Mentre tentavo di salire, il giumento sfuggì. Gli disse: stai calmo, colui che ti vuole cavalcare è infatti Maometto. Il giumento rispose: sono forse stato mandato per lui? Rispose Gabriele: sì. Nuovamente il giumento: non gli permetterò di calvalcarmi, se prima non avrà pregato Dio per me. Io allora feci preghiera a Dio a favore del giumento, e vi salii e cominciò a correre con me in groppa ad un passo moderato e portava l'unghia del piede all'altezza del suo volto. E così giunsi alla casa santa in uno spazio di tempo

minore di un batter di ciglia. Vi era con me Gabriele e mi condusse ad una roccia della casa santa di Gerusalemme e mi disse: scendi, perché da questa pietra salirai in cielo. Io discesi. Gabriele legò con una corda il giumento Elmparac alla roccia e mi portò sulle sue spalle fino al cielo. Appena giungemmo al cielo, Gabriele bussò alla porta. Gli fu chiesto: Chi sei? Rispose: Io son Gabriele. Gli fu chiesto di nuovo: e chi è con te? Rispose: Maometto. Allora il portinaio disse: sei stato forse mandato per lui? Gabriele rispose: sì. Ed allora ci aprì la porta. Vidi le turbe degli angeli e piegando le ginocchia davanti a loro, mi misi a pregare. Dopo ciò Gabriele mi prese e mi condusse al secondo cielo. La distanza tra questi due cieli era come un viaggio di 500 anni. Subito bussò alla porta e gli fu aperto e lo stesso cerimoniale si ripeté. Qui dice di aver visto la moltitudine degli angeli. La grandezza di ogni angelo era mille volte più grande del mondo ed ognuno di questi aveva 70 mila teste ed in ogni capo vi erano 700.000 bocche ed in ogni bocca 1700 lingue che lodavano Dio in 700.000 lingue. E vide un angelo che piangeva; domandatogli il motivo di quel pianto, quegli rispose che era in peccato. Allora egli pregò per quello. Così, dice, Gabriele mi affidò ad un altro angelo e quegli ad un altro e così successivamente, finché mi trovai al cospetto di Dio e del suo tribunale. Dio mi toccò tra le spalle tanto che il freddo della sua mano penetrò fino al midollo della spina dorsale. Dio mi disse: Io ho consegnato a te ed al tuo popolo le preghiere. Disceso al quarto cielo, Mosè mi consigliò di ritornare indietro ad alleviare il popolo che non poteva portare il peso di preghiere così numerose. Al primo ritorno ottenni la riduzione da dieci a quattro e così dal quarto fino al settimo; alla fine il numero delle preghiere diminuì al punto che ne rimasero ben poche. Sostenendo Mosè che gli uomini non avrebbero sopportato neanche quelle, io, vergognoso per l'imbarazzo di essere risalito tante volte, non volli più farlo, ma, ritornato presso Elmparac, lo cavalcai discendendo fino alla casa della Mecca. Il tempo per tutte queste cose fu meno di una decima parte della notte». Riguardo a questa visione è più quanto abbiamo omesso di quanto abbiamo narrato. Avendola esposta davanti a tutti, 1000 uomini abiurarono la legge.

Mentre parlava ad essi quelli gli dissero: « Sali durante il giorno in cielo, in modo che noi possiamo constatare e vedere gli angeli venirti incontro »; egli non riconobbe la sua falsità, ma disse: « Lode al mio Dio. Forse sono io qualcosa più che uomo e un apostolo? ». Così nel capitolo dei « Profeti » parla di quelli che gli chiedevano di fare miracoli dicendogli: « Tu

hai avuto visioni, hai detto una somma di bestemmie o forse sai parlare con molta poesia. Presentaci almeno un miracolo, così come quelli venuti prima di te hanno fatto». Egli rispose: «Abbiamo squassate le città al cospetto dei non credenti, disse Dio, ma forse che questi crederanno? E perché attendono miracoli da parte sua?». E aggiunse: «Dal momento che coloro che vi hanno preceduto non credettero neanche ai miracoli, anche voi non crederete ai miracoli se non mediante la spada».

Ascoltate dunque, o maomettani, se stimate vero il Corano. È lo stesso Maometto che afferma di non aver fatto alcun miracolo. Sono stati molto più numerosi coloro che furono da lui uccisi con la spada di quanti lo seguirono liberamente, come si è dimostrato sopra.

La montatura della visione suddetta basta da sola a confutare ciò che disse e fece Maometto. Come è stato ripetuto molto spesso prima, lo Spirito Santo permise che mentisse perché chiunque s'accorgesse facilmente dell'inganno. Ora dice di aver compiuto miracoli straordinari, altre volte sostiene invece di non aver compiuto alcun miracolo; alcune volte dice di essere semplicemente un messaggero ed un uomo, altre volte afferma di essere più di un angelo, anzi sopra gli angeli. E perché ebbe bisogno di un asino o di un giumento per andare dalla Mecca a Gerusalemme, se egli passò da Gerusalemme fino all'ultimo cielo senza asino? Come potè resistere a tanto splendore di angeli in cielo lui che diceva che quando gli appariva un solo angelo cadeva a terra e schiumava, si dimenava, si avvoltolava e si contraeva nelle mani e nei piedi? E riguardo alla suddetta visione non suppone di essere stato rapito, ma dice di essere salito sia con il corpo che con l'anima, il che è confermato dal fatto che Dio lo avrebbe toccato con la mano sua tra le spalle così che avvertì il freddo penetrare fino al midollo della spina dorsale; quindi egli suppone che Dio e gli Angeli occupino un posto nello spazio.

XV - Di conseguenza vanno mosse obiezioni e posti alcuni problemi sul Corano, in merito ai quali i Saraceni, non sanno dare una spiegazione; per cui essi non solo verranno semplicemente interrogati ma anche, incalzati da dimostrazioni, saranno obbligati ad entrare nel convivo della verità.

Prima questione è questa: che cosa vuol dire il Corano quando ogni volta fa parlare Dio di Sé al plurale? Dice infatti in «Elimpaceram» in nome di Dio: «Abbiamo detto agli angeli di adorare Adamo» ed il resto.

E dopo ciò per tutto il libro fino alla fine, alcune volte parla di Dio al plurale, altre volte al singolare. È cosa certissima infatti per tutti i cristiani, i giudei ed i saraceni che hanno l'uso della ragione, che Dio è uno, unico e semplice e che non può avere un consorte. Perché dunque parla di sé al plurale? Non possono rispondere che Dio parla di Sé stesso e degli angeli nello stesso tempo. Dice infatti nello stesso punto: « Abbiamo detto agli angeli ». Questa parola dunque non è di Dio e degli angeli, ma è rivolta agli angeli. Così nel capitolo « Sad » si dice che tutti hanno adorato Adamo ad eccezione del diavolo: a tutti gli angeli disse Dio: « Adorate Adamo ».

Dunque in molti passi del Corano si fa parlare Dio al plurale anche in quelle azioni in cui gli angeli non hanno nulla a che fare con Lui, come nella creazione del mondo e nella giustificazione dell'empio. Si dice in alcuni passi del Corano: « Noi abbiamo creato il cielo e la terra e quelle cose che stanno in mezzo ed abbiamo giudicato l'uomo come realtà di valore, noi abbiamo mandato il figlio di Maria, abbiamo dato in dono lo Spirito Santo, il Vangelo, i miracoli e tutte quelle cose che gli angeli per nulla hanno in comune con Dio ». Gli angeli infatti sono stati creati da Dio, ma non creano insieme a Dio il cielo e la terra e le cose che stanno in mezzo. E non possono dire i Saraceni che quella parola al plurale è riferibile a Dio e all'intelletto di un altro che superi le possibilità della creatura, per mezzo del quale Dio ha fatto ogni cosa: risulta infatti che ciò che è al di fuori di Dio è una creatura e creato da Dio e che nessuna creatura può essere anche creatrice insieme a Dio.

Dunque non è possibile dire che Dio parla al plurale a motivo delle diverse potenzialità che sono in Lui come la potenza, la sapienza, la giustizia e tutte quelle cose che gli arabi chiamano « safat ». Queste potenzialità non costituiscono in Dio gli accidenti e neanche qualità differenti, ma esse sono nella stessa essenza divina. Per cui in Dio non danno luogo ad alcuna composizione né ad alcuna pluralità sicché Dio possa parlare di Sé stesso al plurale. Così neanche l'uomo né l'angelo a motivo delle differenti qualità può parlare di sé al plurale, anche se nell'uomo e nell'angelo queste costituiscono gli accidenti e danno luogo ad una certa quale composizione. Veramente un tale modo di parlare, che Dio, cioè, pur essendo uno, parli di Sé al plurale, si trova una volta sola in bocca di Mosè, nel libro della Genesi.

Nel fare l'uomo Dio parlò e disse: « Facciamo l'uomo a nostra immagine ». I giudei dicono che è la parola di Dio ri-

volta agli angeli. Ciò è contraddetto dalla Scrittura divina che mai affermò che l'angelo è stato fatto ad immagine dell'uomo, ma ad immagine di Dio. E ciò è anche quanto aggiunge Mosè successivamente, quando dopo quei discorsi afferma: « Dio fece l'uomo ad immagine e somiglianza sua, ad immagine di Dio lo creò ».

Questa è dunque la parola del Padre al Figlio o di tutta la Trinità a Sé stessa. Dio infatti è uno e semplice nella sua essenza, trino nelle persone. Questo avrebbe potuto dire semplicemente il Corano, se non avesse avuto timore di ammettere una divisione di persone e non una divisione a livello di essenza. Per questo dice nel capitolo « Elnesan »: « O società del libro, non attendete alla vostra legge e non dite di Dio se non la verità, cioè che Cristo Gesù è il figlio di Maria e l'apostolo di Dio ed il Verbo di Dio deposto in Lei per opera dello Spirito Santo ».

Ecco, qui fa cenno a Dio e al Verbo di Dio e allo Spirito Santo; ma nel timore che per queste persone l'essenza divina venga divisa o moltiplicata o limitata, aggiunge subito: « E non di tre dei, perché Dio è l'unico Dio ». Ecco di quanto si è avvicinato a ciò che rappresenta il punto più arduo della fede, secondo il modo di esprimersi di Giovanni: il Padre, il Verbo e lo Spirito, questi tre sono una unità. Dunque Maometto nel suo Corano fa parlare Dio al plurale senza saperne il motivo. Allora sia ben chiara da questo punto di vista la prima affermazione che con loro abbiamo in comune e cioè che Dio è uno, unico e semplice. Anch'essi hanno nel Corano: « Dio ha il Verbo e lo Spirito Santo »; e insieme a loro crediamo che Dio è vero, uno e semplice. È appropriato che Dio parli di Sé al singolare, ma talvolta parla di sé al plurale, dal momento che è trino nelle persone.

La seconda questione riguarda il fatto che il Corano molto spesso ricorda lo Spirito Santo ed il Verbo di Dio. Chi è questo Spirito Santo e chi è questo Verbo di Dio? Riguardo allo Spirito Santo, dice nel capitolo « Elpaceram » per bocca di Dio: « Abbiamo concesso a Gesù figlio di Maria di compiere prodigi e miracoli clamorosi e l'abbiamo reso idoneo per opera dello Spirito Santo »; questo particolare si trova in tutto il capitolo.

Così dice riguardo a Maria nel capitolo « Elempai »: « Abbiamo soffiato in essa mediante lo Spirito Santo ». Non possono affermare i saraceni che Esso è una creatura, come un angelo, sia pure buono, perché si parla di Lui al singolare, come di una Persona santa. I santi angeli, invece, sono molti

ed appartengono tutti a Dio. Qual è dunque la ragione per cui si dice di Lui al singolare che è « nostro » e « santo »? Non è certo una grande lode rivolta a Cristo, che il Corano intende lodare in modo particolare, sostenere che Dio gli avrebbe dato un angelo custode: infatti ogni uomo ha un angelo custode, dal momento che Dio costituisce gli angeli, gli spiriti e i nostri apostoli come dice il Corano nel capitolo « Elmaice ». Gli angeli, poi, non danno santità agli uomini, solo Dio lo può fare direttamente, così come soltanto Dio può rimettere i peccati, come si dice nel Corano. Dunque il predetto vero Spirito è Dio, e vero Dio è colui che parla del predetto Spirito dicendo: « Gli abbiamo donato lo Spirito Santo ed abbiamo inspirato per opera dello Spirito Santo. Dal momento che la divina essenza è una e semplice, non può essere separata e divisa, ed in quel caso Colui che dà si identifica con Colui che è dato: « Colui che dà », quando dice: « Abbiamo dato », « Colui che è dato », quando è detto « Spirito Santo », il quale viene considerato come dato e inspirato. Tra Colui che dà e Chi è dato si chiede di fare una distinzione a livello di persona, non di essenza, in tal modo si fa una distinzione solo a livello di relazione.

Questa è la sola separazione che i cristiani operano a livello di persone divine. La medesima questione posta a proposito dello Spirito Santo, la possiamo riproporre anche a proposito del verbo di Dio. Si dice infatti nel capitolo di « Abramo »: « Dissero gli angeli alla beata Maria: o Maria, Dio ti ha posta sopra tutte le donne ». Dopo ciò aggiunsero gli angeli: « O Maria, Dio ti manda un messaggio, ti annunzia il suo Verbo; il Suo nome è Cristo Gesù figlio di Maria ».

E nel capitolo « Elnesa » si dice: « Non si dica riguardo a Dio se non la verità, che Cristo Gesù figlio di Maria è l'apostolo di Dio ed il Verbo di Dio che egli pose in lei per opera dello Spirito Santo ». Afferma dunque pienamente che Cristo è il Verbo di Dio. Ci si chiede dunque che cosa sia questo Verbo di Dio; se un verbo accidentale o piuttosto personale e reale. Se si conferma che è solo un verbo vocalico o accidentale, questo non si può dire di Lui. Difatti nel Corano e nel Vangelo si parla di Dio al singolare e di un solo Verbo, mentre la parola vocalica di Dio ed in senso accidentale, cioè che proviene da Dio, non è una sola, ma sono molte: infatti tutte le parole vere e sante possono dirsi vere parole di Dio. Allora non ci sarebbe un'esaltazione particolare di Cristo, come il Corano vuole in modo particolare esprimere, se con « Verbo di Dio » si intendesse riferirsi alle parole di Dio in modo generico. Di-

fatti non soltanto Cristo, ma anche gli altri profeti hanno annunciato le parole di Dio, eppure a nessuno di quelli si attribuisce il termine « Verbo di Dio ». Solamente di Cristo sia il Vangelo che il Corano affermano che è il Verbo di Dio. Se dunque si intende il Verbo in modo essenziale, è chiaro che è il sempiterno Verbo di Dio ed il Dio vero. Come infatti la parola che esce dalla bocca dell'uomo corruttibile necessariamente va soggetta a corruzione, così il Verbo che proviene dalla bocca sempiterna, che fece il cielo e la terra e tutto ciò che vi è in mezzo, come si esprime il Corano, è necessariamente una parola sempiterna ed incorruttibile. Tutto ciò che proviene da Dio appartiene all'essenza di Dio ed in questo modo anche il Verbo di Dio è Dio. Per cui siccome il Verbo in qualche modo differisce da Colui che lo pronuncia e lo contiene e dal momento che nell'essenza di Dio non vi può essere né divisione né distinzione essenziale, occorre ammettere che la distinzione è a livello di persona, e che il Verbo si distingue da Colui che Lo pronuncia a livello delle sue sole relazioni, come si è detto anche a proposito dello Spirito Santo.

Questo è il Verbo per mezzo del quale Dio ha detto: « Siano » e tutte le cose che sono furono fatte, come anche si dice nel Corano. A questo riguardo il Corano concorda con il Vangelo di Giovanni, dove afferma: « Tutte le cose sono state fatte mediante Lui ». Per cui il Verbo è racchiuso e generato per via intellettuale da Colui che lo pronunzia; e dal momento che ciò che è generato da un altro, secondo i canoni della natura, è detto figlio, per questo noi chiamiamo Figlio di Dio il Verbo di Dio, al modo che chiameremmo figlio del sole la sua luce ed il suo splendore, se il sole generasse fuori di sé una luce pari al sole stesso. In questo tuttavia sta la differenza, che nelle creature, nelle quali c'è distinzione tra essere ed essenza, non si possono moltiplicare i soggetti se non si moltiplica la natura.

Per cui mentre l'uomo genera un altro uomo, Dio invece, nel quale esistenza ed essenza si identificano, generando in Se stesso il Verbo, non genera un altro Dio. La divina essenza infatti non può per sua stessa natura moltiplicarsi a causa della sua somma perfezione e semplicità. Maometto dunque, avendo orecchiato che i cristiani dicevano che Dio aveva un figlio, non sapeva rendersi conto che ci fosse un figlio senza una donna. Per questo non potè controbattere se non dicendo che Dio non può avere figli se non ha una moglie. Comprese bene ciò che disse Davide, da lui tanto stimato, il quale attribuisce a Dio molti figli adottivi, oltre al Figlio naturale dicendo: « Io dissi,

voi siete dei e siete tutti figli dell'Eccelso», sebbene non provengano da una donna.

Altre volte invece si dà che Maometto sia d'accordo con lui quando dice che Maria può avere un figlio pur senza marito; ma non seppe rendersi esattamente conto di come Dio avrebbe potuto avere un figlio senza una donna. Invero dunque Maometto affermò una cosa giusta quando disse che Cristo Gesù è figlio di Maria ed il Verbo di Dio, ma non comprese tale affermazione fino in fondo. Se infatti avesse compreso avrebbe detto: « per il fatto che è il Verbo di Dio, è vero Dio ». Dio infatti non è composto ed imperfetto come l'uomo, nel quale la parola, l'attività mentale, l'arte e l'azione sono espressioni diverse dalla sua unità. Invece tutto ciò che appartiene a Dio è Dio stesso.

Per cui anche il Verbo di Dio è Dio, anche l'intelletto di Dio è Dio, anche l'azione di Dio è Dio. Il Corano considerò Cristo solo come uomo. Per questo dopo aver affermato che il Verbo è di Dio, aggiunse che Gesù è presso Dio come Adamo che creò dalla polvere della terra dicendogli: « sii ». Come può accordarsi questo con le affermazioni precedenti? Dopo aver detto che Dio ha immesso in Maria il Verbo ed il Suo Spirito per opera del quale nacque Cristo, esprime l'opinione che egli è come Adamo fatto dalla polvere della terra, ingenerando il dubbio che il Verbo di Dio ed il Suo Spirito siano terra. A meno che si concepisca che la natura di Dio sia terra, il che non può essere. Sarebbe infatti il suo Verbo ed il suo Spirito come una statua che non comprende e non respira. Ora invece il nostro Dio, sia benedetto nei secoli, vede e sente ogni cosa, ha il Verbo incarnato da Maria Vergine e lo Spirito Santo che lo protesse con la Sua ombra e formò l'umanità del Verbo. Se invece essi pensano che il Verbo e lo Spirito siano stati anche sopra Adamo, non sfuggiranno ad una chiara menzogna.

Se infatti il Verbo di Dio si fosse unito alla sua carne ed alla sua terra e lo Spirito si fosse posato su Adamo, satana non avrebbe mai avuto potere su di Lui ed egli non sarebbe caduto in peccato.

Disse invece Dio ad Adamo: « Sii », con quello stesso verbo con il quale creò ogni cosa e che da sempre era presso di Lui. Dunque Cristo è veramente Dio e Verbo di Dio. Infatti il Verbo di Dio non è minore dell'intero Dio. Egli è veramente uomo generato da Maria Vergine; ed in quanto uomo egli è l'apostolo di Dio, il profeta di Dio ed il servo di Dio. A riguardo

si esprime bene il Corano nel capitolo « Elnesa » dicendo che né Cristo né gli angeli fedeli negheranno che egli è servo di Dio in quanto è uomo. Non si trova nel Vangelo che Cristo stesso dica di sé di essere servo di Dio per non indurre in errore. Ma neanche disse apertamente: « Io sono Dio e non uomo », ma dimostrò con opere chiare ed inconfutabili che egli era vero Dio e vero uomo. Per questo disse: « Se non volete prestar fede a me, credete mediante le opere ».

Questa è una prova più efficace di qualsiasi affermazione. Si è spiegato sopra il motivo per il quale egli non si mostrò chiaramente Dio prima della passione. Ma gli apostoli e gli evangelisti dapprima, poi gli altri predicatori, predicarono e testimoniarono con parole così chiare che tutto il mondo fu convinto a prestar fede a questa verità. Maometto, dopo aver detto in termini chiari che Cristo è il Verbo di Dio, non si conservò nella verità, ma si contraddisse dicendo che Cristo non è Dio. Disse tuttavia che si scusò presso Dio, cosa che si è detta chiaramente falsa nel nono capitolo, dal momento che Cristo stesso disse: « Adorate il mio Dio ed il vostro Dio, il Signore mio e Signore vostro ». Dunque tale affermazione non tiene in quanto egli fu veramente uomo e vero servo di Dio come si è mostrato sopra. Accade a Maometto ciò che egli scrive a proposito di altro nel capitolo di « Giona » quando afferma che alcuni respingono ciò che non comprendono e ciò che non possono trattare.

Del resto egli stesso ha rifiutato il mistero dell'Incarnazione perché non poteva comprenderlo e neanche poteva trattare circa le cose che nel Vangelo si dicevano riguardo Cristo. Per la medesima motivazione non credette al mistero della Trinità; non poteva infatti accettare una distinzione di persone senza fare una distinzione a livello di essenza. E che c'è da meravigliarsi se un uomo carnale non percepisce i più grandi misteri di Dio?

Quanto alla terza questione ora basta. La quarta questione riguarda il fatto che Maometto incessantemente nel Corano loda la legge di Mosè, Giobbe, Davide e dice che il Salterio è un libro mirabile. Sopra tutti gli altri libri raccomanda l'Evangelo nel quale ripone la salvezza e la guida morale. Chi si chiede dunque perché i saraceni non hanno, non leggono e non danno un'interpretazione a questi libri. Avendo Cristo raccomandato Mosè e gli altri profeti, i cristiani sprovvisti di quegli scritti, li richiesero ai giudei e li fecero tradurre in diverse lingue ed ebbero così gli autentici loro libri che leggono nelle scuole. Dicono anche i saraceni che i giudei hanno corrotto i libri del-

l'Antico Testamento ed i cristiani invece l'Evangelo ed i libri del Nuovo Testamento e che nel mondo dunque non è rimasta nessuna altra verità se non ciò che è contenuto nel Corano.

Ma si è dimostrato prima, nel terzo capitolo che ciò è falso e contraddetto dal Corano stesso. Dunque, come mai un così grande profeta, quale viene stimato da loro Maometto, ha tanto raccomandato quegli scritti corrotti ed ha detto che in essi vi è la salvezza e la guida morale? Perché non ha predetto che in seguito si sarebbero corrotti? Invece si espresse in modo contrario.

Affermando che se i saracenti si fossero trovati in difficoltà circa qualche passo del Corano, avrebbero dovuto chiedere chiarimenti a chi prima di loro aveva letto i libri, cioè ai cristiani ed ai giudei. Questo lo dice nel capitolo di « Giona ». Ci saremmo aspettati piuttosto una frase come: « non prestate fede a coloro che hanno corrotto i libri ». Così nel capitolo di « Abramo » insegna che i saraceni devono rifarsi all'autorità della legge di Mosè, dicendo: « Prendete il Pentateuco, se siete veritieri, e leggetelo» ed il resto. Il motivo per cui i saraceni non leggono i libri suddetti non è altro se non questo, che i loro saggi saprebbero cogliere facilmente la falsità del Corano senza grandi sforzi se leggessero libri così santi e veritieri. Ragion per cui il Corano maliziosamente si premunì e procurò quattro medicamenti perché non apparisse con evidenza la sua falsità. Il primo di questi è quello di comandare di uccidere coloro che sono in disaccordo con il Corano, come si è largamente mostrato nel quarto capitolo. Il secondo è quello che ordina di non discutere con uomini di un'altra setta. Il terzo è quello che proibisce di aderire alla fede di altri: dice infatti nel capitolo di « Abramo »: « Non credete ad alcuno se non a coloro che seguono la nostra legge » e dice anche che nel Vangelo c'è la salvezza e la guida morale. Dice anche che i saraceni non valgono nulla se non osservano la legge ed il Vangelo: dunque essi devono avere il Vangelo. Il quarto è quello che ordina netta segregazione dagli altri dicendo: « A me la mia legge, a voi la vostra » ed il resto. Dopo aggiunge ciò: « Voi non siete tenuti a quello che io compio ed io non sono tenuto a ciò che voi compite ». Questo lo dice nel capitolo di « Giona ».

Se dunque i saraceni accettassero volentieri il consiglio del Corano, senza dubbio sarebbero portati sulla retta via, avrebbero conservato il Vangelo, la Legge di Mosè e le altre Scritture, soprattutto per il fatto che lo stesso Corano ripetuta-

mente comanda Mosè, Davide, Salomone e gli altri profeti ed anche ripete frequentissimamente che non bisogna preferire l'uno all'altro. Questa è la quarta questione.

La quinta questione riguarda il significato dell'espressione che Maometto va ripetendo nel Corano a suo riguardo: « Credete in Dio e nell'apostolo, obbedite a Dio e all'apostolo, seguite Dio e l'apostolo ». Sappiamo infatti che solo a Dio si deve la fede e l'onore del culto divino, l'obbedienza nell'agire e la fedeltà nel seguirlo. Ragion per cui mai nessun profeta osò dire queste cose ed associarsi a Dio a questo livello, perché può essere in grado di esserGli compagno e nel medesimo tempo condividere con Lui qualcosa. Il Signore infatti nella Legge di Mosè disse ai giudei: « Sapete bene che io sono unico ». Per questo anche Elia dice: « Se il Signore è Dio, andategli dietro, se invece il Dio è Baal, seguite lui ». Si capisce da ciò che Maometto non solo si associa a Dio, ma si costituisce anche suo compagno e nello stesso tempo suo pari, mentre dice nel capitolo « Elnesa »: « Dio non perdonerà se qualcuno gli attribuisce un compagno ». Solamente Cristo, che non è né consorte né compartecipe a Dio, ma vero Dio e vero uomo, potè dire: « Credete in Dio e credete in me ». Non disse tuttavia: « Credete in Dio ed in me » oppure: « Obbedite a Dio e a me », perché gli uomini non credessero che egli fosse compartecipe e consorte di Dio.

La sesta questione riguarda il fatto che il Corano, mentre dice molte magnifiche cose in merito a Cristo, al contrario dice poche cose di Maometto e per di più di poco conto; dunque ci si chiede perché i saraceni non seguono Cristo al posto di Maometto e l'Evangelo al posto del Corano. E dal momento che si comprendono meglio le cose guardando il loro rovescio, osserviamo direttamente e profondamente ciò che il Corano dice dell'uno e dell'altro.

Dice infatti li Corano che Cristo fu annunciato a sua madre mediante un angelo, fu santificato mediante lo Spirito Santo, fu concepito per intervento di Dio, non per opera della natura, e nacque dalla Santissima Vergine Maria, pura più di tutte le altre donne. Riguardo a Maometto non affermano nulla di simile, ma dice che fu orfano e vagabondo, protetto da Dio. Poi, riguardo a Cristo dice che è il Verbo di Dio e che quindi nulla potè ignorare; Maometto invece fu profeta senza alcuna certezza: dice infatti di non sapere che cosa accadrà a lui ed ai suoi? Dice anche egli stesso: « Non capisco se io o voi siamo sulla strada giusta ». Si dice che abbia parlato di suo padre e

di sua madre: almeno sapessi quale fosse il loro lavoro! Ancora si dice che fu turlupinato dai giudei, essendogli stati conficcati nel volto aghi da alcune donne ed essendo stato gettato in un pozzo. Si dice comunemente che Maometto abbia finito la vita a causa del veleno che aveva bevuto avendogli una giudea tagliata una vena. E ancora, si afferma che Cristo discende da Abramo e da Isacco, al quale fu fatta la promessa: della benedizione e dell'eredità; Maometto invece discende da questi tramite Ismaele, al quale non fu fatta la promessa, ma sul suo conto si scrisse che « sarà uomo di ferro e la sua mano si alzerà contro tutti » ed il resto. Cristo inoltre non commise alcun peccato: infatti lo Spirito di Dio ed il Verbo di Dio non poteva peccare. Maometto invece fu idolatra ed omicida, insolente e rapace, colpevole di molti altri peccati, per i quali, come dicono, Dio gli concesse il perdono. Cristo poi compì stupendi e benefici miracoli: come si dice alla fine del capitolo « Elmaida », Cristo diede la vista ai ciechi, mondò i lebbrosi, risuscitò i morti, secondo il Corano, Maometto, non compì alcun miracolo.

E le cose che si dicono di lui o sono incoerenti o impossibili, oppure discordanti come la ricongiunzione della luna divisa, ovvero inutili come il parlare con il cammello, oppure sono del tutto misteriose.

Disse di aver fatto molte cose segretamente e durante la notte, ma richiesto di ripeterle di giorno, non potè ripeterle. Sicché gli dissero: « Dici che sei salito al cielo presso Dio di notte, mostraci questo di giorno perché noi, vedendo, ti crediamo ».

Cristo, al contrario, operava miracoli grandissimi e meravigliosi alla luce del sole ed alla presenza di testimoni che stavano a guardare: perciò le sue opere sono manifeste. Inoltre Cristo fu maestro eccellente, come si dice nel Corano. E nel capitolo « Elmeida » come se parlasse Dio, si dice: « O Cristo, sai che ti ho dato lo Spirito Santo perché tu parli. Così nella culla ti insegnai il libro, la sapienza, la legge di Mosè ed il Vangelo ».

Maometto al contrario fu maestro ignorante, uomo illetterato, ignorava ogni lingua eccetto la sua ed inoltre non sapeva interpretare la sua legge: dice infatti che solamente Dio conosce il testo del Corano. Cristo, poi secondo il Vangelo, è stato crocifisso, è morto e veramente risorto, è asceso al cielo e siede alla destra del Padre. Il Corano afferma che non è morto ma che Dio lo assunse presso di sé. Sicché sia secondo il Van-

gelo sia secondo il Corano, ad ogni modo, Cristo vive. Maometto al contrario è veramente morto. Ma è meglio un profeta vivo che morto.

Ma tralascio altri aspetti di eccellenza di Cristo, così come li presenta il Vangelo. Ricapitolando, stupisce come mai i Saraceni non seguono Cristo piuttosto che Maometto, il Vangelo piuttosto che il Corano, dal momento che esso è molto più credibile per essere stato comunicato da un legislatore migliore e per essere stato meglio conservato in verità ed in integrità da Dio, come abbiamo avuto modo di dimostrare sopra nel terzo capitolo.

XVI - Possiamo facilmente dedurre l'eccellenza del Vangelo sul Corano da ciò che è stato detto sopra. È stato precedentemente dimostrato che il Corano non è legge di Dio per il motivo che né il Vecchio Testamento né il Nuovo ne offrono testimonianza; inoltre non assomiglia agli altri scritti né nello stile né nelle affermazioni, è in contraddizione con se stesso e non conferma con alcun miracolo ciò che contiene, propone chiaramente cose false, oltre ad essere irrazionale, ed infine è propositore di violenza, disordinato nella forma, istigatore alla ingiustizia ed ambiguo nei contenuti. Tutte queste affermazioni le abbiamo documentate brevemente attraverso lo stesso Corano, e se qualcuno si mette a leggerlo comprende ancor meglio le cose documentate. Per questo motivo noi possiamo con franchezza dire: « Se non volete credere a noi, leggete il Corano ». Nella dottrina evangelica si dice chiaramente il contrario di tutto ciò, tanto che lo stesso Maometto esaltò Cristo sopra tutti i profeti passati e futuri ed encomiò le divine Scritture evangeliche sopra tutte le altre. Sappiamo bene che non c'è nulla di così valido e di così importante, a livello di testimonianza a favore della dottrina e della vita, della lode che viene da coloro che tentano di attaccarci. Dice infatti Maometto nel capitolo « Elmeide » del Corano: « Abbiamo tracciato la via degli uomini per mezzo di Gesù figlio di Maria, profeta accreditatissimo e gli abbiamo consegnato il Vangelo nel quale c'è con chiarezza la guida, la luce e la verità ». Ed in molti altri passi del Corano egli raccomanda in modo speciale l'Evangelo che, del resto, si è in modo eccellente affermato nel mondo, in ogni luogo ed in ogni lingua. Perciò potrei dire di esso con fiducia ai saraceni: « Se non volete credere al vostro Maometto e non volete credere al Vangelo, leggetevi lo stesso Vangelo ». E poiché, come si dice nel capitolo « Elemfal » del Corano, Dio vuole che la verità sia verificata attraverso la sua parola co-

sicché vada in rovina il dominio degli eretici e la verità venga esaltata e svaniscano le cose vane, Dio stabilì e fece in modo, perché il mondo non morisse nell'ignoranza, che quella legge che era necessaria essa sola per tutti universalmente, cioè il Vangelo, non fosse in un solo luogo, ma in diverse province e fosse scritta non in una sola lingua, ma in ebraico, greco e latino e da queste fedelmente tradotta in tutte le altre lingue.

Al termine del Vangelo Cristo comandò ai suoi discepoli di predicare con efficacia in tutto il mondo e perché portassero a compimento la loro missione diede a loro il dono delle lingue e la forza dei miracoli. Maometto invece dice che il Corano in lingua araba è stato consegnato a lui soltanto ed i saraceni credono fermamente che chi non conosca la lingua araba non possa conoscere il Corano: ma si sa che non tutti comprendono la lingua araba, né possono apprenderla. Fu scritto nel Corano, come anche prima è stato detto, che nessuno può salvarsi ad eccezione di coloro che si accostano alla legge dei saraceni. Ragion per cui viene da domandarsi se Dio voglia che siano salvi solamente i saraceni e coloro che conoscono la lingua araba. La legge cristiana invece, che è scritta in tutte le lingue, dice che Dio vuole che tutti gli uomini si salvino. I saraceni dunque che si dicono salvati solo per il fatto di essere saraceni, come è stato detto, e tutti gli altri che vogliono salvarsi veramente, leggano il Vangelo in una lingua qualsiasi e troveranno tutto il contrario delle cose dette ed approvate dal Corano. Vi troveranno che la legge di Mosè ed i profeti testimoniano il Vangelo e che esso non si oppone a nessun'altra Scrittura ma anzi è il completamento e la perfezione di tutte le altre Scritture.

Troveranno anche che nel Vangelo non si usa uno stile metrico e poetico, ma lineare, alla portata di tutti non tanto perché i suoi autori fossero degli sprovveduti, quanto piuttosto perché sia utile a chi lo legge e possa essere correttamente compreso da ogni persona semplice ed illetterata. Non si esprime al modo degli adulatori e neanche con parole turpi e scostumate, bensì con termini comuni e pudicissimi. Il Vangelo non raccoglie alcuna favola, e se talvolta si esprime in parabole, dalle parole traspare chiaramente ciò che dietro si vuole celare. Non solo è d'accordo a livello di sentenze con le altre Sacre Scritture, come si è detto, ma anche con i filosofi che hanno trattato delle virtù e del fine ultimo degli uomini in modo plausibile e ragionevole.

Accenna ad alcune verità altissime che la ragione umana non può comprendere; mai dice qualcosa di contestabile a li-

vello razionale che possa contrapporsi perché quando una affermazione contiene verità, nulla può contrapporsi ad essa se non il falso.

Per coloro che sanno scrutare diligentemente il Vangelo, esso non ha in sé nessuna contraddizione. Per cui non solo un Evangelo al suo interno non contiene parti contrastanti, ma anche i quattro Vangeli tra di loro si accordano sui fondamenti della fede, cioè sull'incarnazione, sulla dottrina, sulla passione, risurrezione e ascensione di Cristo e sulla missione dello Spirito Santo, sebbene i quattro Vangeli siano stati scritti originariamente in luoghi diversi, in lingue diverse e da autori diversi, come si è detto. Qualcuno tra i semplici pensò che vi siano punti contrastanti nel Vangelo per il fatto che ciò che è contenuto in uno non risulta in un altro. Questo non è contraddirsi ma è piuttosto economia di Dio, guidata dallo Spirito Santo, sicché quello che è stato omesso da un evangelista lo dice un altro, senza che ciò che viene scritto da un evangelista venga negato o contraddetto dagli altri tre.

Questi quattro scrittori non riportano tutte le opere e le parole di Cristo, ma solamente quelle che sono più necessarie per la salvezza. Come la dottrina cristiana sia stata confermata perfettamente dai miracoli, lo abbiamo chiaramente espresso nel settimo capitolo per cui non è il caso che si riprenda più ampiamente il discorso. Non esiste nel mondo una dottrina o una legge che sia tanto razionale e perfetta come quella evangelica, che sradica dalla radice ogni passione. Non solo proibisce una azione scomposta o una parola leggera, ma anche una intenzione maligna dell'animo o un affetto interiore come la concupiscenza, l'ira smodata e cose simili da cui nascono tutte le espressioni del male. Nel comando dell'amore perfettissimo di Dio e del prossimo stabilì e diede incremento ad ogni opera buona. Acquisita l'amicizia e la carità perfetta, che esige di partecipare i propri beni agli altri, non è necessario cercare la giustizia che ci spinge a restituire le cose degli altri.

Propone il Vangelo quell'umanissimo e giustissimo comando: « Quello che volete che gli altri facciano a voi, voi fatelo a loro ». Acquisito tale principio non c'è posto per alcun altro precetto di rispetto del prossimo. Non solo il Vangelo contiene la Verità, ma, come attestano i dottori cristiani, se si trovasse in esso una sola cosa falsa, si dovrebbe sospettare della sua verità per intero, come già si è spiegato nel capitolo nono. Il Vangelo non avalla nessuna violenza, anzi, dice che occorre sopportare pazientemente sia la persecuzione che l'ingiuria,

quando afferma: « Se qualcuno ti percuote con schiaffi sulla guancia destra, porgi anche l'altra e se qualcuno ti ruba il mantello, non impedirglielo e dagli anche la tunica ». Insegna anche a restituire bene e amore al posto dell'ingiuria e dell'odio, quando afferma: « Amate i vostri nemici, fate del bene a coloro che vi odiano, pregate per coloro che dicono male di voi e per coloro che vi perseguitano »; tale precetto non viene smentito anche se alcuni iniqui cristiani non lo mettono in pratica: la perversione degli iniqui non toglie alla legge santissima la perfezione e la verità. Molto ordinata è la dottrina del Vangelo, come si è dimostrato nel capitolo decimo, dal punto di vista della cronologia, della geografia, della esposizione della dottrina e dei temi: comincia infatti dall'Incarnazione di Cristo segnalando gli episodi riguardanti la sua natività. Dopo la natività espone la sua dottrina e la sua sapienza nel loro contesto cronologico; dopo questo, la potenza taumaturgica, poi la passione e la morte e, da ultimo, la risurrezione e l'ascensione al cielo.

Senza dubbio, nessuna indicazione di male si può trovare in una dottrina di così grande perfezione, sebbene i volubili e gli ignoranti dicono che nel Vangelo si pronunziano alcune bestemmie, come riguardo all'incarnazione e passione di Cristo e al mistero della Trinità: tali dogmi, come già si è detto esaminando il Corano, sono da essi rifiutati perché non vengono compresi.

La legge evangelica è certamente una legge credibilissima, dal momento che si conosce il tempo, il luogo e gli uomini dai quali la dottrina evangelica è stata scritta. È dunque certamente sicura, perché essa è facilmente intellegibile e molto opportuna, dal momento che le cose da credere sono proposte per rivelazione di Dio e non si devono interpretare con la ragione, così che anche le persone più semplici possono accedervi. Occorre anche sapere che nulla c'è nel Vangelo che non possa essere compreso da noi, aiutati dal lume della fede. E sebbene esso sia credibilissimo in se stesso, tuttavia non è compreso da tutti ma solo dagli uomini di cuore; i superbi e gli uomini carnali non possono intenderlo: il loro intelletto di fronte ad esso è come l'occhio del pipistrello davanti al sole. I sacri dottori della fede cristiana non sono come i pipistrelli che volano di notte, ma come aquile, con gli occhi puntati, contemplano direttamente i raggi della verità; per gli altri, invece, che sono ignoranti e che investigano con la ragione, vengono interpretati i misteri della fede e della verità. Ai cristiani non si danno precetti come quello che dà il Corano nel capitolo di « Giona »

ed « Elcaferim », quando dice che i saraceni devono dire alle altre nazioni che non credono e contraddicono il Corano: « A me la mia fede, a voi la vostra », al contrario ognuno di essi è preparato a rispondere a chi chieda ragione della fede e della speranza che è in loro. Questo è l'atteggiamento che si addice al vero sapiente, dare ragione del suo pensiero e del suo operare. Diversamente, infatti, chiunque in un futuro potrebbe stabilire una legge e trarne le applicazioni che vuole e dire che non bisogna fare nulla al contrario di ciò che ha stabilito.

XVII - A tali affermazioni si sforzano di rispondere alcuni saraceni superstiziosi e litigiosi, dicendo: « Non affermiamo che il Vangelo non viene da Dio, come attesta chiaramente il Corano, e non diciamo che esso sia imperfetto, in quanto viene da Dio, ma sosteniamo che contiene norme così alte e perfette che non tutti nel mondo sono in grado di metterle in pratica. Chi infatti può amare Dio con tutto il cuore ed il prossimo come se stesso? Chi può pregare per i propri persecutori e calunniatori? Chi può fare del bene con convinzione a coloro che fanno del male? Ed anche alcune altre norme più perfette stabilisce il Vangelo. Dal momento, dunque, che non v'erano precetti che si potessero osservare, Dio pensò di offrire al mondo una legge di salvezza e, stabilite norme meno ardue, diede al mondo il Corano il quale, non racchiudendo norme troppo rigide, accorda facilmente salvezza a chi le segue.

Ragion per cui dicono che il Corano è alla portata di tutti ed è sufficiente per la salvezza del mondo; perciò essi chiamano il Corano la legge della salvezza per antonomasia. Affermano dunque che il Corano venne per sostituire il Vangelo e che tutto ciò che vi era di buono nel Vangelo è presente nel Corano e che ormai il compito del Vangelo è cessato. Ma questo è chiaramente una cosa falsa. Non è possibile dire infatti che il Vangelo è stato dato per un po' di tempo fino al sopraggiungere del Corano e che poi il Corano lo abbia sostituito nel compito di salvezza degli uomini, dal momento che apertamente il Corano sostiene che nel Vangelo c'è la guida morale e la salvezza. Inoltre non si può dire che dopo aver dato il Vangelo, Dio si sia accorto che il mondo non lo può osservare e che abbia quindi modificato il testo e diminuito i precetti, giudicando il nostro operato in base a questa modifica. Sapeva bene infatti Dio dall'inizio ciò che vi è nel Vangelo e ciò che gli uomini sono in grado di fare. Inoltre lo stesso Corano afferma che i saraceni sono un nulla se non si attengono al Vangelo ed alla legge di Mosè, come è stato ricordato prima.

I cristiani invece devono attenersi soltanto al Vangelo. Dunque come si può definire perfetto il Vangelo se non può essere praticato dagli uomini nella misura delle loro forze? Se il Vangelo è perfetto e contiene in sé le norme necessarie della salvezza, quale difficoltà nasce se esso propone alcuni consigli elevati nei quali sta una perfezione più alta?

Non dice infatti che questi consigli sono necessari per raggiungere la salvezza. Ora, quanto più una legge è permissiva, tanto più essa dona un premio inferiore. Se dunque il Corano è più permissivo del Vangelo, vuol dire che non ha la medesima efficacia in ordine alla salvezza: Dio infatti non ha fissato una legge meno efficace per una salvezza più autentica. Risulta dal Corano che anche i demoni si possono salvare tramite esso, come si è detto più sopra nel settimo capitolo; tale salvezza, invece, non viene da essi ottenuta tramite il Vangelo. Siccome dunque il Vangelo è più salvifico del Corano, per questo è anche più impegnativo e più difficile da praticare. E se il Corano è una legge più facile, si rischia di più e ci si merita rimproveri maggiori se non lo si osserva. Ma i saraceni non l'osservano e quindi si espongono più facilmente al peccato; dal momento che non l'osservano, neanche la vivono fino in fondo, questo è chiaro. Bevono infatti vino e si ubriacano, mangiano cose a loro proibite, non tengono fede al digiuno, alla orazione e neanche spendono secondo le loro possibilità e commettono molte altre inadempienze che meglio capisce chi conversando con loro comprende fino in fondo il loro tipo di vita. Sia che la ritengano facile, sia che la ritengano difficile, non la seguono fino in fondo. Ma in verità Maometto, pur avendo tentato di dare una legge facile da osservare, non potè moderare la penna senza che si intrufolassero molte cose difficili: quella legge infatti presenta diversi punti ardui e difficili da capire al punto che nel Corano si va dicendo che possono essere compresi da Dio solo. Quanto ciò sia irrazionale è stato chiarito nel capitolo ottavo. Contiene verità difficili da spiegare e da credere.

Dice infatti che la Vergine Maria ha generato Gesù e che Dio ha il Verbo e lo Spirito Santo, realtà che sono fondamentali da credere e confermate dai miracoli. Impone anche alcune opere difficili come la circoncisione, l'astinenza dal vino, il guardarsi dall'ebrezza di cicerchia ed altre norme che riguardano il digiuno, l'orazione, la raccolta di denaro nella misura stabilita da Dio e molte altre disposizioni che solo pochi tra i saraceni osservano. Come dunque fu necessario per il mondo che lo si alleviasse dai precetti del Vangelo sostituendoli con

quelli più tolleranti del Corano, così qualcuno potrebbe dire che sarebbe necessario avere un'altra legge più facile alla portata degli uomini che sopprima e il Vangelo e il Corano sostenendo che se pochi si salvano, è colpa di Dio, il quale stabilì una legge così difficile che gli uomini non possono praticarla. Ma se dire ciò non è giusto, sarà meglio fermarsi alla prima osservazione, cioè che il Vangelo è la legge di Dio santissima e che è possibile al mondo praticarla non essendo essa superiore alle forze degli uomini.

RICOLDO DI MONTECROCE

DA: « ITINERARIUM VEL LIBER PEREGRINATIONIS » (*)

Cap. XXI - Questi saraceni in questo luogo conducono ricerche molto impegnate con maestri validissimi [...]; vi sono qui a Baldaco monasteri saraceni che vengono chiamati *megirede* che vuol dire i *contemplativi* [...]. Costoro ci hanno accolto nelle loro scuole, nei loro studentati, nei loro monasteri, nelle loro chiese o sinagoghe e nelle loro case, come fossimo *angeli* di Dio e così siamo riusciti a dedicarci diligentemente a comprendere la loro legge e le loro attività, e ci siamo stupiti nel constatare come nel cuore di una legge così perfida si possono rinvenire spunti di alta perfezione.

Cap. XXII - Riferiremo dunque ora brevemente alcuni aspetti della spiritualità dei saraceni (*quaedam opera perfectionis*) non tanto per elogiarli, quanto piuttosto per mettere in confusione i cristiani. Chi non si sorprenderebbe, dopo attenta osservazione, nel vedere una così grande passione per lo studio, così intensa devozione nella preghiera, così ammirevole cura per i poveri, così grande venerazione per il nome di Dio, per

(*) Sono così « eccezionali » questi riferimenti *positivi* alla spiritualità islamica, direi *unici*, nella controversia, che meritano di essere riprodotti in lingua italiana. La nostra traduzione è fatta sul testo edito da J. C. M. LAURENT, *Peregrinatores medii aevi quatuor*, Lipsia 1864, capp. XXI sg.

il Profeta, per i luoghi santi; inoltre nel constatare la loro cordialità verso gli ospiti, la volontaria osservanza della legge, l'amore e l'affabilità reciproca e mi fermo qui cosciente di aver detto cose grandi in poche parole.

Cap. XXIII - Dovete sapere che a Baldaco confluiscono persone da diverse province al fine di studiare; difatti essi dispongono qui di molti locali adibiti allo studio e alla contemplazione, come si usa nei nostri monasteri; coloro che arrivano vengono sistemati in una cella singola, si dà loro pane e acqua e, assicurati con questi provvedimenti, essi si dedicano allo studio e alla contemplazione, nella massima povertà. Nelle scuole pubbliche viene esposto il *Corano* cioè la legge di Maometto; nelle aule si entra a piedi nudi, sicché sia il maestro, che tiene la lezione, che gli scolari, che l'ascoltano, lasciano le loro scarpe all'esterno e entrano a piedi nudi nelle aule e qui con grande sottomissione e umiltà leggono e fanno dispute.

Cap. XXIV - Riguardo alla loro preghiera che devo dire? Dopo aver visto e constatato di persona, mi sono meravigliato della loro sollecitudine per l'orazione e della loro grande devozione. Io rimasi con loro circa tre mesi e mezzo, sostai nel deserto di Arabia e di Persia con i custodi dei cammelli e osservai che mai questi arabi per qualche motivazione si esonerano dal tenere la preghiera all'ora stabilita sia diurna che notturna, sia mattutina che serale. Mettono tanta devozione nelle loro preghiere che ogni altra cosa passa in secondo piano, e alcuni di loro mutano perfino il colore del volto tanto da sembrare rapiti. Alcuni stanno a terra, altri danzano e alterano la voce, alzano il capo, sicché taluni sembrano rapiti, altri in trance. Nel fare orazione essi richiedono un'eccezionale purezza corporale, assolutamente non pregano se prima non si lavano il sedere e il ventre, le mani e la faccia e anche le estremità dei piedi, solo dopo cominciano a pregare [...].

Cap. XXV - Per quanto riguarda la cura verso i poveri, vi devo dire che essi sono molto generosi. Nel Corano stesso hanno un preciso comandamento che li obbliga a consegnare le decime, e nell'acquisto di cose militari sono tenuti a versare una quinta parte. Oltre a ciò, destinano ai poveri anche grossi lasciti testamentari depositando il tutto nella tesorieria del tempio; a tempo opportuno, questi beni vengono prelevati e consegnati a un saraceno degno di fiducia, il quale, passando nelle diverse province, paga il riscatto per liberare i prigionieri e

schiavi saraceni che sono detenuti presso i cristiani o altre persone. Capita spesso anche che riscattino cristiani schiavi trattenuti dai saraceni stessi e conducendoli presso il cimitero pronunciano la formula: « Alcuni li redimo per l'anima di mio padre, alcuni per l'anima di mia madre », [...] poi consegnano loro le lettere di riscatto e li rilasciano [...].

Cap. XXVI - Grandissima venerazione manifestano i saraceni verso il nome di Dio, i profeti, i santi e i luoghi santi. Con massimo scrupolo non fanno nulla di importante o non danno inizio a uno scritto senza aver invocato il nome di Dio, sicché in tutte le lettere che si scambiano, essi mettono come iniziale il nome di Dio, per questo si fanno scrupolo che nessuno degli scritti venga stracciato o buttato via [...]. Quando nominano il nome di Dio, leggendo o parlando, nessuno mai osa nominarlo semplicemente, sempre aggiungono una frase di lode, come ad esempio « Egli sia lodato » o qualcosa del genere. Se qualcuno dei saraceni bestemmia Dio o qualcuno dei profeti, dicono che quegli non merita più di vivere. Tengono molto puliti i luoghi santi, come anche le chiese e vi entrano a piedi scalzi, non si permettono di sputare; quando siedono non s'appoggiano con le natiche ma stanno appoggiati sui calcagni, abituano i loro bambini a sedersi in questo modo perché non si stanchino quando lo dovranno fare a lungo.

Cap. XXVII - È tale la severità nelle norme morali che tu non vedrai mai un uomo saraceno camminare a testa alta o con occhi sbizzarriti, ovvero incedere eretto, superbo, scomposto con le braccia, li vedi sempre camminare compostamente, come religiosi perfetti e responsabili; questo si dica anche dei bambini. Per tanti anni che li frequentai in Persia e a Baldaco, non mi ricordo di aver udito neanche una volta cantare canzoni volgari, ma sempre canti di lode a Dio, di esaltazione della loro legge e del loro profeta. Mai nessuno prende in giro un altro o dice calunnie sul conto di altri o scherza qualcuno.

Cap. XXVIII - Hanno un tatto affabile e cordiale con i forestieri tanto che ci consideravano come angeli. Se entravamo nelle loro case, eravamo accettati con grande gioia [...]. E quando nominavamo Cristo, essi aggiungevano sempre una lode, come « Egli sia lodato » e cose del genere [...]. Gli stessi saraceni quando ricevono una visita di forestieri subito gli preparano qualcosa da mangiare; questo lo fanno soprattutto gli arabi che sono i più nobili tra i saraceni. Mai offenderebbero

l'uomo che siede tranquillamente a mensa con loro e da loro stessi invitato; lo considerano loro fratello, perché mangia con loro il pane e il sale, lo difendono anche da chiunque, anche se avesse ucciso suo padre.

Cap. XXIX - Tra di loro manifestano sentimenti di vera pace e amore, quasi da sembrare fratelli; infatti parlando tra di loro, e soprattutto con i forestieri, dicono l'un l'altro: « O figlio di mia madre! ». Non si uccidono tra di loro e neanche si derubano a vicenda, al contrario una persona saracena può girare tranquillamente tra forestieri e saraceni barbari [...]. Per cui, essi che hanno una legislazione sull'uccisione, non vogliono uccidersi tra loro, mentre i « poveri » cristiani, che hanno una legislazione sulla vita e il comandamento della pace e dell'amore, si uccidono a vicenda senza ritegno. Se un saraceno uccide un altro per disgrazia o per cattiveria, raramente il figlio o il fratello ne fa la vendetta, al contrario si fanno avanti gli amici comuni a promuovere la pacificazione; vanno a prendere l'uccisore e lo conducono prigioniero presso il figlio o il fratello dell'ucciso, costui lo porta al cimitero e gli dice: « Tu sei un figlio di morte, perché hai ucciso mio padre; se anche a mia volta ti uccidessi, non avrei comunque mio padre ». E aggiunge: « Se è delitto grave che un saraceno venga ucciso, è ancor più grave che ne vengano uccisi due ». E prosegue: « Iecumbelle » (*iekun billahi*), che significa: « Sia in Dio »; e poi taglia i capelli all'uccisore e lo rimanda in pace. Che cosa dovrebbero dire i cristiani per scagionarsi, loro che pregano: « Rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo »? [...].

GIUSEPPE RIZZARDI (*)

(*) La traduzione di questi testi è stata verificata anche dalla professoressa SABINA FADABINI.

L'IMITAZIONE DI SAN PAOLO

PARTE III

L'IMITAZIONE DI SAN PAOLO NELL'ERA CONTEMPORANEA: IGNAZIO DI LOYOLA, TERESA DI LISIEUX, OLTRE IL VATICANO II

Pronipote dei « signori » dell'uomo dell'umanesimo e del rinascimento, l'uomo moderno tenta ancora una volta di risolvere alla rovescia l'enigma biblico delle due piante. Così Goethe nel Faust, così Nietzsche nel Superuomo, al di là del bene e del male.

Così l'uomo si è dannato a cavalcare la tigre di se stesso, stimando di riuscirci col potere allucinante delle scienze e delle tecniche, e l'epicureismo della civiltà del benessere. Che furono già i germi più vistosi della Rinascenza mala.

Nelle notti illuminate a giorno, delle megalopoli, s'agitano gli spettri della catastrofe ecologica, del terrorismo e della droga, dell'apocalisse atomica.

È una visione realistica. Lo sanno i nuovi Imperatori e il Papa « provato come il grano battuto sull'aia » (*Lc.* 22, 31).

Ripercorrendo per le vie della Storia l'imitazione di San Paolo, non abbiamo voluto contrapporre uno schema fisso e ottuso. Abbiamo invece voluto offrire un viatico perché l'uomo nuovo di Leonardo, di Michelangelo e di Copernico, possa essere una realtà vittoriosa: oggi, con la ragione illuminata dalla

fede; quando il tempo non sarà più, con la luce della gloria che « dovrà manifestarsi in noi » (*Rom.* 8, 18).

Ci siamo arrestati a ragion veduta sui valichi del Quattrocento, essendo ormai possibile considerare la panoramica dei cinque secoli vissuti di poi.

Savonarola è già il barocco in anticipo. E Ignazio di Loyola è nato quando Savonarola iniziava la sua parabola ascendente (1491).

S. Ignazio di Loyola rilancia l'imitazione di S. Paolo in modo adatto ai tempi nuovissimi. Il mondo del secolo XIII è cresciuto, e ha cambiato completamente volto.

Ignazio ha il genio di Giulio Cesare, ma Gesù lo abbatte all'assedio di Pamplona, come Saulo sulla via di Damasco. E gli suggerisce di creare una milizia disarmata, che sarà fiancheggiata da legioni di angeli che verranno dall'Alto. A questa armata, Ignazio dà il nome della più umile unità organica delle fanterie: Compagnia di Gesù. E il Capitano sarà Lui, il Re dei re e il Signore di tutti i dominanti.

Ignazio ha conosciuto personalmente Gesù, per conoscenza di connaturalità; è libero perché da Gesù ha ricevuto un proprio Vangelo; è fondatore di una nuova Comunità di cristiani: un esercito. Dunque Ignazio può dirsi Apostolo come S. Paolo.

Ignazio conosce l'arte militare per istinto, e per genio l'adattamento tattico e la concezione strategica. Più che la geometria di Scipione, rivela però la fantasia di Annibale, soprattutto punta sull'audacia e l'astuzia del conquistatore delle Gallie. Tutto trasfigurato come sul Tabor. Anche San Paolo aveva più del genio strategico dei Romani, che non lo spirito sottile degli Elleni.

I Gesuiti sono dei militari, intendendo questo termine prima di tutto quale è nel suo archetipo in Dio, onde si parla di milizie angeliche e di Dio Re degli Eserciti; poi come l'intendevano i romani, a livello di tecnica e di arte militare, applicate alla vita etica, come nei due Centurioni, uno del Vangelo e l'altro degli Atti: il primo, che suscitò l'ammirazione di Gesù e le cui parole la Chiesa introdusse nel canone della Messa: « Domine non sum dignus »; l'altro, che fu presentato dallo Spirito Santo a San Pietro, quale rappresentante di tutte le genti cui sarebbe stato rivelato « il mistero nascosto nei secoli in Dio creatore di tutte le cose e ora rivelato ai Santi », e al quale Pietro impartì il battesimo in nome di tutta la Chiesa:

era il comandante della Legione Italica. Peraltro, intendiamo il termine « militare » applicato ai Gesuiti, in senso del tutto spirituale, speculativo e morale, mistico soprattutto, che non chiede sangue a nessuno, che semmai lo offre come fu di legioni di Martiri della Compagnia di Gesù. San Paolo prende dall'equipaggiamento militare del suo tempo (dunque dei Romani) le figure della milizia ascetica del cristiano, secondo l'imitazione del « suo Vangelo »: la cintura della verità e i piedi calzati dell'evangelizzatore: la corazza della giustizia, in quanto ordine e quindi pace; lo scudo della fede, l'elmo della salvezza, la spada dello Spirito Santo (*Ef.* 6, 14/17). Militari che non furono mai crociati, se non nel senso spirituale — e quali! — come fu dell'ultimo, non dimenticato, P. Lombardi, che al termine della tragedia del 1945, accolse l'invito di Pio XII, e si diede a praticare una clamorosa crociata della bontà « per un mondo nuovo », come noi fummo avventurati testimoni oculari e auricolari.

La Compagnia di Gesù era appena stata approvata da Pietro e dalla Chiesa dei Dodici, e già Ignazio mandava uno dei suoi luogotenenti, il portoghese Francesco Saverio, in Giappone († 1552). Mossa strategica di prim'ordine! Allora sarebbe stato come andare nella Luna. Un altro dei primi compagni di Ignazio — il mite e sereno Pietro Canisio, olandese († 1597) — faceva fronte in Germania e in Svizzera al protestantesimo deteriore (poiché ce n'è uno migliore); veniva canonizzato e proclamato dottore della Chiesa da Papa Pio XI, anima paolina, « fides intrepida ». Ignazio era appena salito al cielo, e prontamente veniva la sua ispirazione al Gesuita spagnuolo Pietro Claver († 1654) di andare nel Sud America per difendere la causa degli schiavi deportati dall'Africa e procedere all'evangelizzazione del Nuovo Mondo secondo il Vangelo di San Paolo e quello di S. Ignazio di Loyola. Nel suo terzo viaggio nell'America Latina, Papa Giovanni Paolo II Wojtyla indicava San Pietro Claver quale vero modello per l'evangelizzazione dei « peones » che, dalla Patagonia al Messico, « gridano a Dio », sconfessando la così detta teologia della violenza, che, di certo, non rientra nell'imitazione di San Paolo.

S. Ignazio lasciava († 1556) legioni di instancabili predicatori di « Esercizi » (il cui schema è lo schieramento dell'armata di Cristo contro quella di Satana); di inesauribili missionari nelle cinque parti del Mondo, attenti scrutatori altresì dei segreti scientifici delle cose terrestri e degli astri che ruotano nel firmamento; di consiglieri e di animatori ovunque sbocci il germe della santità: così il Beato de la Colombière accanto

a Santa Margherita Alacoque; il venerato P. Pichon, consigliere della Famiglia Martin, quella tribù di Santi dalla quale doveva alfine sbocciare l'ultimo fiore di S. Teresa del Bambino Gesù; Santa Francesca Cabrini, l'Apostola degli emigranti italiani nel Nord America, che non casualmente portava il nome del primo « milite » di S. Ignazio nel lontano Oriente, definitivamente proclamato con la Santa di Lisieux, Patrono universale delle Missioni cattoliche. I Gesuiti diedero anche forti teologi, anzi, crearono una scuola (Suarez, Molina, Bellarmino, Billot, che non sono i soli), popolando il globo di università loro, e creando ovunque strumenti di lavoro eccezionali (La Civiltà Cattolica, Etudes). Si tratta sempre, tuttavia, di teologi più inclini all'azione che all'astrazione. Anche i militari hanno le loro scuole di guerra.

S. Ignazio di Loyola sarà un'imitazione di San Paolo senza precedenti, e lascerà nella Storia un'impronta simile a quella di Domenico e di Francesco, quasi un vestigio della Trinità nel piano universale della salvezza.

Superati il Cinque, il Sei, il Settecento, che sono i secoli degli imitatori di San Paolo nelle scuole, negli ospedali, nelle missioni, nei monasteri, come Teresa d'Avila e Giovanni della Croce, appare l'Ottocento di Lacordaire che è la Rivoluzione francese battezzata. E sul finire di quel secolo romantico, la romantica Teresa di Lisieux, claustrale, del cui spirito paolino già abbiamo detto e ancora diremo, per concludere.

Nella seconda metà del Novecento ci affacciamo al balcone del Vaticano II che non condannò il marx-leninismo, non perché il marx-leninismo non sia condannabile, ma perché la Rivoluzione d'Ottobre è un'altra cosa.

Quella parte del mondo moderno, sviluppatasi dalla contestazione anticristiana, quello che s'è imposto ad ogni modo, ha perso, con la fede e il senso metafisico delle cose, anche la coscienza morale, nel significato proprio del termine, nella linea paolina e tomista che siamo venuti sviluppando. Tale mondo resta del tutto indifferente alla conturbante sentenza di S. Anselmo d'Aosta circa il peccato: « horror mirabilis et miraculum horribile ». Semmai si inorgoglisce ancora di essere autore di un così orribile miracolo!

Però, anche certi credenti — poniamo qualche rigido fautore della contro-Riforma — non avvertono più la profondità « platonica » di San Tommaso, quando dice: « Il giudizio morale non può essere dato se non con le ragioni superiori, quelle

eterne, quindi divine». Perciò, « finché il dissenso con Dio non è a quel limite, resta sospeso il giudizio finale e l'ultima sentenza » (*Somma Teologica* I-II, 74, 7; 14, 7). Per gli scribi e i farisei, tanto più se convinti osservanti, conta soltanto la legge scritta e la ragion teologica, la loro, s'intende.

Molti sono stati indotti a rifiutare Dio, non solo come scusa dei loro peccati, ma anche perché s'imbatterono in chi esigeva la fede in un Dio circoscritto, dimenticando l'aurea sentenza dell'Aquinate che nella *Somma contra Gentes* scrive: « Soltanto allora conosciamo veramente Dio, quando crediamo che Egli è al di là di tutto quello che l'uomo può pensare di Dio » (Proemio, cap. V, capov. 4).

Machiavelli non è cinico, ma conferma la sua fedele continuità savonaroliana (quindi paolina), quando conclude *il Principe*: « Dio non vuole fare ogni cosa per non ci torre il libero arbitrio, e parte di quella gloria che tocca a noi » (Cap. XXVI). E mentre politicamente trae dalla realtà la dottrina del « Dittatore », per il male necessitato e non durabile, egli pensa sicuramente anche ad altro, stringendo allo stesso luogo con la seguente sentenza: « Non bisogna lasciare passare questa occasione acciocché l'Italia vegga dopo tanto tempo un suo redentore ». Questo sa ancora della celebre egloga di Virgilio: « Già scende un ordine nuovo dall'Alto ». Secondo la riflessione teologica di Tommaso sul Vangelo di San Paolo, il « Redentore » inteso è certamente quello a cui tutti gli uomini aspirano quando toccano il fondo delle loro vicende, cioè il Verbo di Dio che è il nodo del mistero nascosto nei secoli in Dio creatore di tutte le cose (*Somma Teologica,* III, 1, 5).

Il mondo nato dall'umanesimo e dalla rinascenza, divenne sempre più avverso alla « humanitas » greco-romana che pur è caposaldo della matrice umanistico-rinascimentale. Ed è un segno di sbandamento e di disintegrazione della cultura, per quanto proiettata tra le stelle e immersa nelle profondità dell'atomo.

I Greci non conseguirono la quadratura del cerchio, però raggiunsero il tetto della Ragione: Pitagora, Socrate, Platone, Aristotele, « che furono i più grandi », dice Savonarola. Non è che non ci sia più nulla da dire. Basterebbe rammentare San Tommaso su quel tetto, che tocca realmente il cielo col dito. La Ragione oscilla tra Platone e Aristotele. Kant tentò di sfondare al centro con la sua critica della ragion pura e la critica della ragion pratica. Gli riuscì di aprire una voragine nella « grotta » di Platone, ma così scomparve anche l'ombra dell'uomo che il sole proiettava dalle sue spalle sulla parete prospiciente.

I Romani rimasero prigionieri della loro ortopraxi, feroce e necessitata, dirà Machiavelli; ma scoprirono che l'ordine civile è una proiezione dell'ordine cosmico: da tutti contestati, ma da tutti invidiati ed emulati. L'impero di Roma è la « Civitas universalis » che è il fine in cui l'uomo consegue la felicità naturale (San Tommaso, *Commento all'Etica a Nicomaco,* Lez. II, cap. 1). Al di là c'è il Corpo Mistico di Cristo. Nella *Somma Teologica* San Tommaso ricorda che le virtù che fanno l'uomo — prudenza, giustizia, fortezza e temperanza — hanno il loro modello nelle idee archetipe di Dio, ma applicate alla vita sociale si chiamano in blocco « virtù politiche » (I-II, 61, 5). E cita Tullio Cicerone. « Oh, se quei Romani avessero conosciuto la Causa prima! » geme Savonarola.

Una vergognosa parola come quella di razzismo, fu introdotta nella nomenclatura della tarda modernità, dal conte de Gobineau con il « Trattato sull'ineguaglianza delle razze ». Era soltanto una pustola, che però denunciava un male occulto. Quando divenne un bubbone, ci si avvide che era peste. La peste di Hitler. URSS e USA si trovarono allora alleate contro quel mostro e ora rischiano di distruggersi perché non hanno ancora ritrovato la Ragione dei Greci e la « Civitas » dei Romani, presupposti per incamminarsi lungo la via che conduce all'albero della vita.

Tracciando le linee della teologia contemporanea, Luigi Sartori fa la seguente ammissione: « Manca la concentrazione su ciò che potrebbe dirsi l'anima e il centro globale della cultura contemporanea, che dovrebbe essere colta da un'interpretazione sintetica e radicale. Solo così potrebbe essere suscitata una risposta adeguata, altrettanto sintetica e radicale » (*Essere teologi, oggi.* Marietti, Torino, 1986, p. 11).

L'indicazione è esatta. Occorre soltanto ricordare quanto detto nell'introduzione metodica al presente saggio sull'imitazione di San Paolo, circa i due modi di conoscere: per riflessione e per connaturalità o intuizione poetica e mistica. Dinanzi al tribunale ecclesiastico di Rouen, venduto letteralmente ai Borgognoni, collaborazionisti degli Inglesi, Santa Giovanna D'Arco li mise tutti con le spalle al muro, nell'alternativa o meno di commettere un delitto: « Dieu premier servi! ». L'avevano anche accusata di vestirsi da uomo, anzi da soldato, persino a capo dello stato maggiore dell'esercito dei Valois. Non era giunta a tanto Caterina da Siena!

Ricuperata pertanto la santità o almeno la convinzione che essa contiene i principi primi della scienza teologica, perché

apre alla conoscenza per connaturalità di Dio, occorrerebbe prendere l'avvìo dal punto che qui segue.

San Paolo è il dottore della grazia che salva « in anticipo », secondo la formula di S. Teresa di Lisieux, altra donna fuori degli schemi inibitori. La teologia cattolica è bloccata dall'insufficiente esplorazione del mistero della salvezza. Fino al Vaticano II era opinione corrente (che i rigoristi davano persino di fede) che coloro i quali non ricevono il battesimo sacramentale sono dannati in sempiterno. Bambini compresi. E la ragione addotta era che essendo il battesimo la prima fonte della grazia che salva, chi non riceve il battesimo non ha altra alternativa che l'inferno. Il ragionamento è rozzo, anche se apparentemente vero.

Dante « fiuta » l'assurdo e si convince, con intuito di grandissimo poeta e di non mediocre teologo, non che di autentico cristiano che ha il « sensus Christi » e il « sensus Ecclesiae », che ciò non può essere. E si fa dire dagli abitanti del paradiso:

> E voi mortali tenetevi stretti
> a giudicar, ché noi che Dio vedemo,
> non conosciamo ancor tutti gli eletti. (*Par.* 20, 133/35)

E mette per conto suo due pagani in paradiso: Rifeo, milite ignoto troiano; e l'imperatore Traiano. E un terzo all'ingresso del Purgatorio (già nell'ordine della grazia): Catone, per giunta suicida.

E nel Limbo insieme ai Bambini, mette impropriamente almeno i Grandi — che avendo raggiunto l'uso della ragione non sarebbero comunque scusabili — quasi fossero in attesa ancora di Qualcosa e di Qualcuno. E in disparte mette Saladino, quasi meditabondo e con il corruccio per l'ingiustizia del suo stato: « E solo, in parte, vidi Saladino » (*Inf.* 4, 129).

Eppure San Tommaso ha la seguente dottrina, che il P. Garrigou Lagrange, per lunghi anni ordinario di dommatica alla pontificia università di San Tommaso in Roma, ci assicurava essere una scoperta personale dell'Aquinate.

« Chiunque giunto all'uso di ragione, se si ordina al debito fine, riceve per grazia la remissione dal peccato originale » (*Somma Teologica* I-II, 89, 6). E allora, che serve il battesimo?

Il battesimo serve a costituire la Chiesa dei battezzati, la quale non è la Chiesa dei salvati, ma dei salvatori. I salvati

sono tutto il genere umano. Nessuno viene cacciato se non lo vuole. « Horror mirabilis, miraculum horribile! ».

La Chiesa degli Apostoli Pietro e Paolo è il segno levato tra le Nazioni, non solo come orientamento e richiamo, ma anche come sacramento operante collettivamente, « a Corpo Mistico », mediante i sette sacramenti e la virtù dei Santi mediatori, dei Santi corredentori (Scaltriti, *La salvezza dei bambini senza battesimo.* Palestra del Clero, Rovigo, 1973, nn. 21/24).

Quindi, pur facendosi dire dal venerato Virgilio, che egli è tra coloro « che son perduti » perché prima del cristianesimo « non adorarono a Dio debitamente » (*Inf.* 4, 33/39), Dante non gli assegna un posto, anche più isolato di quello riservato a Saladino, nel Limbo, ma lo lascia come svanire, dietro il velo del suo pianto sconsolato (*Purg.* 30, 49/51), in un regno che è ancora da esplorare e forse in gran parte da scoprire: il regno della ragione che non è mai esistita senza la grazia. « Tout est grâce! » (S. Teresa del B.G.).

Teresa di Lisieux lasciò scritto di avere trovato la sua vocazione nell'amore, e che nella Chiesa sarebbe stata il cuore: quindi tutto. Come Caterina da Siena, come ogni Donna degna del suo nome. Ma Teresa di Lisieux non si sarebbe certamente stupita se le avessero fatto osservare che, nella Chiesa, il cuore e l'amore si appropriano allo Spirito Santo che è Dio. È quanto Teresa cercava: essere come Dio. Nulla di sorprendente invero, secondo il Vangelo di San Paolo. Tuttavia sorge ancora la domanda, nonostante la teologia di San Tommaso in merito (il platonismo trascendente dell'Aquinate!), che Maria rivolgeva all'Arcangelo Gabriele nel momento in cui questi le annunciava che era stata scelta come Madre di Dio: « Come avverrà questo? ». E l'Arcangelo le rispose: « Nulla è impossibile a Dio » (Scaltriti, *Santa Teresa del Bambino Gesù e del Volto Santo,* Ministerium Verbi, Rovigo, Ottobre 1979, n. 37).

Perché sia detto quanto urge si dica, formuliamo alcuni auspici, che abbiano il senso almeno di quelli di Virgilio e delle Sibille quando si crede che preannunciassero la venuta di Cristo Salvatore, parallelamente, nell'ordine di natura, ai vaticini dei profeti di Israele nell'ordine della Rivelazione. « Tutto è grazia! ».

Auspichiamo che dai « peones » dell'America Latina lo Spirito Santo susciti un formidabile profeta come Amos, che era contadino; e che dalla razza negra lo Spirito Santo susciti profeti come Ezechiele, Daniele, Isaia, che trasformino gli « spirituals » in altrettante « Lamentazioni » di Geremia.

Auspichiamo un nuovo S. Agostino indù, un nuovo S. Tommaso cinese, un nuovo S. Ambrogio giapponese, una nuova schiera di Cappadociani — Basilio, Gregorio di Nazianzio, Gregorio di Nissa — nell'Indonesia. Un nuovo Origene, un nuovo Clemente Alessandrino, un nuovo Crisostomo in tutta l'Oceania.

Non ci smuoveremo dai nostri pregiudizi e dalla nostra lentezza inveterata, se non a questo prezzo e per questa grazia.

Auspichiamo un concilio ecumenico a Mosca — dunque il Mosca I — nella basilica di S. Basilio prospiciente il Kremlino, per la riconciliazione tra la Chiesa ortodossa e la Chiesa universale, e il salto di qualità del Socialismo.

Auspichiamo che dal mondo del lavoro, tornato alla fede e alla generazione di nuovi Santi popolari, quali Francesco e Chiara d'Assisi, Bernardino e Caterina da Siena, Coletta di Fiandra, Rita da Cascia, Lidovina d'Olanda, sboccino pure santi capitani d'industria, santi banchieri, santi uomini di commercio, santi astronauti, santi uomini di governo come l'era feudale ebbe i suoi santi imperatori, santi re, santi duchi e marchesi, santi conti e baroni.

Nuovi santi in ogni ceto come già nei primi secoli dei Martiri, dal soldato (Legione Tebea) all'uomo di teatro (S. Genesio) dall'artista e medico (S. Luca) alla famiglia dei Fabi, ossia di Giulio Cesare, che dava S. Agnese con la sua piccola schiava e sorellina di latte Santa Emerenziana, nate al cielo nello stesso sangue del martirio.

Un Popolo di Dio, dunque, nella scia carismatica di San Paolo, immerso nel mistero nascosto nei secoli in Dio creatore, senza rifuggire dal martirio o non ponendo come limite il sacrificio supremo, bramandolo anzi, come Dio vuole, come Dio l'ha voluto per se medesimo e per amore di ognuno di Noi: « tradidit semetipsum pro me » (*Gal.* 2,20).

Apostoli ancora e santi, nella stampa e nei *mass media,* come il sacerdote Alberione, Fondatore della Pia Società San Paolo, come Don Orione tra i « rifiuti », come Massimiliano Kolbe tra i « dannati » dei campi di sterminio, come Don Gnocchi tra i « mutilatini » e gli « orfanelli » dei dispersi del Corpo di Spedizione Italiano in Russia, come Teresa di Calcutta (Montenegrina) tra i paria dell'India, come Pier Giorgio Frassati tra i poveri che non vivono di solo pane ma anche di dignità civile (alla scuola di Savonarola), come i Genitori di S. Teresa del B. G., conforme all'enciclica di Pio XII sul Corpo Mistico (*Mystici*

Corporis, A.A.S., 1943, p. 213), come i Martiri di Cristo Re in Spagna e nel Messico, come quel Ferrero, non meglio conosciuto che come « il cameriere dell'Immacolata » nei *night clubs* di Roma, intorno agli anni '40, come infiniti altri « militi ignoti », della fede, ignoti agli uomini ma non a Dio, perché il nostro Dio è un Dio nascosto, perché è un Dio geloso.

Questa vocazione universale alla santità è sottolineata da tutto un capitolo specificamente dedicato a questo soggetto, della Costituzione dommatica sulla Chiesa (*Lumen Gentium*) del Vaticano II (cap. V). La motivazione storica è a sua volta descritta dalla Costituzione pastorale sulla Chiesa e il Mondo contemporaneo (*Gaudium et Spes*) dello stesso Vaticano II, di cui citiamo i seguenti tratti, non perché di qui siamo partiti, ma perché qui siamo arrivati, e qui « manebimus optime »:

« L'umanità vive oggi un periodo nuovo della sua storia, caratterizzato da profondi e rapidi mutamenti che progressivamente si estendono all'intero universo.

« Ne segue un'accelerazione tale della storia, da non poter essere facilmente seguita dai singoli uomini. Unico diventa il destino dell'umana società, senza diversificarsi più in tante storie separate.

« Il genere umano passa da una concezione piuttosto statica dell'ordine, a una concezione più dinamica ed evolutiva. Ciò favorisce il sorgere di un formidabile complesso di nuovi problemi, che stimola ad analisi e a sintesi nuove » (nn. 4/5).

Sarà compito del terzo millennio cristiano, che s'inizierà con il giubileo del Duemila, già bandito da Papa Giovanni Paolo II con l'enciclica « Dominum et vivificantem ». Sarà il giubileo dello Spirito Santo che aprirà la Porta Santa all'èra vaticinata da Gioacchino da Fiore, dal Veltro di Dante, dalla passione di Rosmini, tutti nella precisa linea del Vangelo secondo S. Paolo.

Teniamo presente all'uopo, per facilitare le dovute correzioni e per evitare antichi errori, il seguente insegnamento di San Tommaso, che ricalca quello di S. Agostino, l'uno e l'altro garantiti dal sigillo di Pietro.

« La situazione della nuova legge (la grazia dello Spirito Santo diffusa nei cuori) si diversifica secondo i tempi, i luoghi e le persone in quanto la grazia dello Spirito Santo è posseduta più o meno perfettamente. Non ci si deve attendere tuttavia una condizione futura nella quale la grazia dello Spirito Santo sia posseduta più perfettamente di quello che è stato

fino ad oggi e massimamente negli Apostoli (...). In quanto alla predicazione del Vangelo in tutto il mondo, si deve intendere *con pieno effetto,* nel senso che la Chiesa sia fondata presso tutte le genti (cioè sia istituita perfettamente e pacificamente la Gerarchia ecclesiastica, quindi la Cristianità come Popolo di Dio, e la cultura delle singole Nazioni sia perfettamente "cristianizzata", ndr.); in questo modo il Vangelo non è ancora predicato al mondo universo — come dice Agostino — e soltanto allora sarà la fine dei secoli» (*Somma Teologica,* I-II, 106, 4). E quello che non era né ai tempi di Agostino né a quelli di Tommaso, è lungi dall'essere oggi, quand'anche Pietro riuscisse ad andare trionfalmente anche in URSS e nella Cina della Comune. Resterebbe ancora tutto da fare con San Paolo.

Non dunque una nuova Pentecoste — una nuova Rivelazione — se non come irradiazione più universale della prima e unica; non una nuova sintesi eterogenea rispetto a quanto la Chiesa dei Dodici ha riconosciuto nei Santi Padri e in San Tommaso d'Aquino il Dottore comune; non la fine del mondo come cancellazione del reato o sua scomparsa nel Nirvana di Krishna e di Budda, ma il ritorno al Principio dello Spirito di Dio che «aleggiava sulla superficie delle acque» (*Gen.* 1,2), al Principio del Verbo che «era presso Dio, ed era Egli stesso Dio, e per mezzo del quale tutte le cose furono fatte e senza del quale nulla fu fatto di ciò che fu fatto» (*Gv.* 1,1/2. Scaltriti, *Nuova Epifanìa dello Spirito?,* Humanitas, Brescia, maggio 1947; *Ordine ed evoluzione,* Palestra del Clero, Rovigo, 1985, n. 13).

Insomma, ancora al cuore del Vangelo secondo San Paolo, ossia l'annuncio a tutte le genti del mistero «nascosto nei secoli in Dio creatore di tutte le cose e ora rivelato ai suoi Santi».

GIACINTO ARTURO SCALTRITI

APPROCCIO PASTORALE PER LA PSICOLOGIA DEGLI ADERENTI A SETTE

Il rapporto che esiste fra natura e grazia è la base di tutto l'apostolato.

Il Pastore deve avere due atteggiamenti: annunziare il Cristo, fonte della grazia, attraverso la Chiesa e i Sacramenti (ex opere operato); aiutare a corrispondere alla grazia, cioè al Cristo, per ricondurre a Cristo (ex opere operans). Egli per essere un « buon pastore », deve essere anche un « buon medico », ossia fare riferimento alla psicologia umana; ecco perché si deve parlare di psicologia pastorale.

Per quanto riguarda il settario, ovvero le sette in cui è proprio il soggetto settario che costruisce la dottrina, si deve considerare principalmente il problema psicologico, piuttosto che quello dottrinale. Infatti per i materialisti ogni fatto religioso porta ad un fatto patologico; così per i Freudiani ogni fatto religioso porta alla nevrosi, all'isteria, alla psicosi; alcuni psichiatri parlano addirittura di « delirio mistico ». Ma tutte queste correnti certo, mettono in evidenza il rapporto che esiste tra psiche umana e fenomeno religioso: una vera religiosità non può causare malattia psichica, mentre una falsa religiosità, sì. Questi argomenti sono l'oggetto del presente lavoro.

Sintomi di patologia nella coscienza psicologica

Tre sono i gradi della coscienza psicologica:

1) coscienza « naturale », spontanea, determinata dal dato genetico, da ciò che influisce nella prima infanzia, in cui non interviene la volontà;

2) coscienza riflessa, in cui interviene la volontà, perciò l'intelligenza;

3) coscienza morale, quale fondamento metafisico, spesso ignorata o cancellata.

Le maggiori correnti di psicologia, psichiatria e psicoterapia, naturalmente, rifiutano il fondamento metafisico della co-

scienza morale; perciò sono malati di mente tutti coloro che fondano la propria coscienza su valori metafisici, soprattutto religiosi.

Due sono le condizioni di salute della coscienza:

1) condizioni fisiologiche: normale funzionamento organico
2) condizioni psicologiche:
    a) affettività ordinata
    b) capacità di affrontare lo sforzo, le difficoltà senza entrare in « crisi »
    c) armonia abituale di vita, quando i criteri morali sono sempre identici
    d) facilità all'introspezione personale, ossia l'autocontrollo morale nel proprio pensare ed agire.

La psichiatria asserisce che non esistono elementi di patologia mentale nella coscienza del settario, infatti non esiste una dimensione naturale per la coscienza morale che si riduce ad un valore culturale che l'uomo ha ricevuto o si è costruito. Infatti la psichiatria è amorale e aspirituale.

L'igiene mentale ci indica quali sono le cause dello squilibrio della coscienza:

— Cause primarie: stati di dissoluzione della coscienza causati da patologie fisiologiche naturali o provocate.

— Cause miste: stati di confusione mentale, ossia di squilibrio della percezione e della conoscenza, causati da stati tossici, epilettici, infettivi.

— Cause secondarie: stati di polarizzazione della coscienza causati da un'affettività profondamente turbata che provocano squilibri demenziali (impoverimento della coscienza); alterazione di alcuni criteri di valutazione, quindi della propria personalità (il giudizio della coscienza viene alterato); dissociazione della propria personalità, ossia sdoppiamento, « alter ego » (frazionamento dell'« io », della coscienza).

— Cause abituali: stati di alterazione della coscienza psicologica dovuti a cause fisiche (mancanza di sonno, avvelenamento da eccitanti, ricerca di fortissime emozioni) e a cause psicologiche (amore di tutto ciò che è facile, insta-

bilità di vita — soprattutto nell'infanzia —, rifiuto della riflessione su sé stessi).

Le pedagogie moderne vietano di educare, già dalla prima infanzia, la coscienza morale dell'individuo.

Conclusione pastorale

La psicologia pastorale deve evidenziare i sintomi preesistenti, che predispongono il soggetto a diventare settario.

Per una terapia si dovranno, poi, studiare i sintomi apparsi nel settario dopo la sua adesione alla setta per fargli ritrovare un equilibrio mentale e un'igiene spirituale, religiosa e « sana ».

Il Sacerdote deve, perciò, avere nozioni di anatomia, ascetica e mistica. Quindi il problema delle sette, non è un problema di psichiatria, ma di patologia pastorale. È la psicologia pastorale, la vita spirituale che regola la psicologia religiosa. Infatti il fatto religioso, sì è un atto totale nel quale l'uomo esprime tutto il suo essere di natura contingente, ma è un atto intenzionale, teso ad un essere situato al di là della verifica scientifica.

In tutti i campi è penetrata una fraseologia, talvolta monocorde e incoerente, comportante a volontà l'aggettivo « ecumenico ». Mille attività ideologiche si svolgono all'insegna della parola ecumenismo; molto spesso accade che queste attività intellettuali o puramente sociali siano estremamente settarie e monolitiche o estremamente pluraliste, prive di ogni criterio e di ogni riferimento di verità fondamentale rivelata.

La Chiesa conosce questo pericolo e ha definito molto chiaramente nel testo dell'ecumenismo, del Concilio Vaticano II, la vera caratteristica di un pensiero e di un'azione veramente ecumenici secondo il Vangelo:

Vaticano II, Decreto « Unitatis Redintegratio » - n. 11: « Il modo e il metodo di enunziare la fede cattolica non deve in alcun modo essere di ostacolo al dialogo con i fratelli. Bisogna assolutamente esporre con chiarezza tutta intera la dottrina. Niente è più alieno dall'ecumenismo, quanto quel falso irenismo, dal quale ne viene a soffrire la purezza della dottrina cattolica e ne viene oscurato il suo senso genuino e certo ».

La psicologia del settario si gioca maggiormente su questi tre punti, chiamati peccati capitali nella teologia mistica:

1 - orgoglio spirituale (gnosticismo - volontarismo)

2 - gola spirituale (carismatismo - falso misticismo)

3 - pigrizia spirituale (quietismo - rifiuto del combattimento spirituale).

Chi deve affrontare la psicologia delle Sette dovrà quindi maggiormente preporsi a lottare contro tutte le forme 1) di orgoglio spirituale senza lui stesso cadere nell'orgoglio spirituale: non saremo salvati perché « sappiamo » ad esempio il vero nome di Dio (cfr. Testimoni di Geova), ma perché abbiamo conformato la nostra vita alla nostra conoscenza di Dio: questa è la Fede. La Catechesi deve sbocciare nella vita morale e spirituale. 2) di gola spirituale: la vera carità è contro la gola spirituale (cfr. Clemente di Alessandria e Origene); il progresso spirituale autentico si verifica sull'aumento della Carità e nessuno può amare Dio che non vede se non ama i fratelli che vede (cfr. San Giacomo). 3) Di pigrizia spirituale: « Siate perfetti come è perfetto il vostro Padre Celeste » (*Mt.* 5, 48); « fino alla fine ho combattuto il buon combattimento » (S. Paolo).

La Speranza del Cristiano è soprannaturale quindi bisogna purificare questa virtù che è teologale da tutte le scorie storiche, sociologiche, ideologiche, culturali di tutti i millenarismi di « destra » come di « sinistra ». La nostra vera Patria in « Coelis est ».

Quindi dobbiamo sapere che non si potrà affrontare con efficacia apostolica il fenomeno della fuga dei « cristianoidi » verso le Sette, se non si preparano dei pastori sull'esempio di S. Domenico:

Conc. Vat. II - P.O. n. 13 « Quaerentes enim quomodo aptius contemplata aliis tradere possint... » (cfr. S. Tommaso *S.T.* II, II q. 188, a. 7).

Il pericolo per i pastori cristiani sarebbe di lasciarsi prendere dall'analisi caleidoscopica delle dottrine multiformi delle correnti settarie.

È necessario, secondo il mio umile pensiero, abbandonare la «*Pastorale della coda*», cioè quella pastorale che consiste per i pastori a tutti i livelli, di seguire tramite le informazioni dei *mass media* e dei piccoli circoli che li circondano, l'evoluzione delle correnti religiose, ed uscire dalla loro riserva per deplo-

rare « coram populo » quando c'è una catastrofe o benedire il grande edificio di un'opera che è riuscita.

Bisogna ritornare in testa al gregge, e formare nei nostri seminari dei pastori capaci di dare la vita per le pecore, perché loro stessi vivono realmente di Cristo.

Azione soprannaturale e psicologia

Il rapporto tra azione pastorale e psicologia ha il suo fondamento nel rapporto fra natura e grazia. Infatti tutto l'apostolato può considerarsi circoscritto da due atteggiamenti fondamentali: il primo, che agisce « ex opere operato », consiste nell'annunziare Cristo, fonte della grazia, e nel renderLo oggettivamente disponibile ai fratelli attraverso la Chiesa e i Sacramenti; il secondo, che agisce « ex opere operans », consiste nell'aiutare i fratelli a corrispondere alla grazia attraverso una triplice azione:

— funzione preventiva (educazione, iniziazione, catechesi, formazione)

— funzione curativa (consolatrice, assistenziale terapeutica)

— funzione diagnostica (conoscitiva, auto-coscienza, consapevolezza, introspezione).

Il pastore deve comportarsi in modo che l'azione « ex opere operans » parta necessariamente dalla grazia, cioè da Cristo, per ricondurre a Cristo; egli però non potrà essere un « buon pastore » senza questo sforzo « Medico » sopra accennato (1).

Si arriva dunque alla psicologia pastorale: si può parlare di psico-patologia per il settario? Ci sembra più giusto dire per il settario piuttosto che per le sette poiché, mentre nel fatto religioso è la Dottrina che costituisce i discepoli, nel fenomeno della setta è il soggetto settario che costruisce la dottrina. Per questo motivo nella pastorale delle sette occorre considerare maggiormente il problema psicologico, invece che quello propriamente dottrinale.

Esiste una psicopatologia religiosa generica?

Per i materialisti, soprattutto di matrice marxista, è ovvio che ogni riferimento al fatto religioso porta l'uomo ad una pa-

---

(1) Cf. la regola pastorale di s. Gregorio, il trattato sul sacerdozio di s. Giovanni Crisostomo, fino al modo di fare apostolato di s. Giovanni Bosco.

tologia (almeno sociale); per questo il fatto religioso va trattato come patologico (manicomio sovietico!).

Per altri, come i discepoli di Freud, il fatto religioso, penetrando nell'anima dell'uomo è causa di repressione, di nevrosi, soprattutto a motivo della « censura », come pure di isteria e psicosi. È diventato comune sentire parlare tra psicanalisti e purtroppo tra alcuni psichiatri di « delirio mistico »; con ciò s'intende qualificare il delirio, quanto al contenuto, come fenomeno religioso (2).

La vera religiosità non soltanto non può essere causa di malattia psichica, ma, detto per inciso, non può che provocare nel vero ammalato di mente tutto il beneficio che la grazia può portare alla natura (cfr. S. Tommaso: *gratia perficit naturam*). Anche le correnti precedentemente considerate, se errano nel voler estendere le loro conclusioni a tutto il fatto religioso, mettono comunque in evidenza la connessione tra la psiche umana e il fenomeno religioso. Allora una falsa religiosità avrà certamente effetti e cause nel campo della psicopatologia religiosa. Questi sono l'oggetto del presente lavoro, nel tentativo di darne una possibile interpretazione clinica in vista di un atteggiamento pastorale fondato.

Sintomi di patologia nella coscienza psicologica

Definizione della coscienza psicologica: si possono distinguere diversi aspetti della coscienza:

* coscienza spontanea o immediata o « naturale », cioè senza intervento della volontà (3); essa è determinata dal dato genetico o, sulla tabula rasa, dall'educazione e dalle influenze soprattutto della prima infanzia (4). Per Freud il cercare di

---

(2) Non ho mai sentito parlare di delirio "automobilistico", mentre frequentemente ho incontrato giovani malati mentalmente nei quali il delirio era pieno di exploits in gare e competizioni automobilistiche. E' ovvio che queste impostazioni non possono godere di considerazione scientifica proprio perché l'impostazione di fondo, la filosofia sottesa a questa « Medicina » è ideologica. Ed è in questo campo che troviamo quelli che considerano i mistici e i santi come fanatici, incoscienti e vittime delle proprie allucinazioni.

« E' sufficiente per adesso aver ricordato a quanti avessero dimenticato e la Storia classica e la Storia clinica dei Delıri allucinatori, che esiste una modalità di delirare e di allucinare che è della categoria del "logos" o della "gnosi" e che si situa in un luogo dell'essere psichico che è quello dell'esistenza della persona, e non soltanto dell'esperienza del sentire o del risentire » (Ey, p. 410).

(3) In relazione agli « habitus » cfr. s. Tommaso.

(4) Diverse Scuole dal XIX s. ad oggi.

reprimere o dominare la reazione immediata di questa coscienza, che ha le sue radici nell'inconscio, provoca nevrosi...

* coscienza riflessa, nella quale interviene la volontà e quindi l'intelligenza. Questa, dovendo emettere un giudizio attraverso una valutazione personale del pensare e dell'agire del proprio essere, suppone una propria assiologia.

* coscienza morale, che sarebbe il terzo grado; questa però è spesso ignorata o cancellata. Nell'Isteria si possono riconoscere facilmente questi tre aspetti della coscienza. Nelle psicosi, durante la crisi, manca la coscienza; la percezione di questo fatto aumenta nel malato di mente, secondo la memoria che ha di quanto accaduto, il senso di colpa. Volendo sbarazzarsi di questo senso di colpa, l'ammalato finisce per accentuare la sua malattia, annullando le proprie responsabilità.

È evidente che le maggiori correnti della psicologia moderna, quindi della psichiatria e delle diverse scuole di psicoterapia, rifiutano il fondamento metafisico della coscienza morale nell'uomo « naturaliter constitutus »; per questo si arriva logicamente alla psichiatria sovietica che diagnostica e cura come ammalati di mente tutti quelli che pretendono, senza falsità, di credere a valori metafisici, soprattutto religiosi, sui quali fondano la loro coscienza.

Condizioni di salute della coscienza

— condizioni fisiologiche: normale funzionamento organico dei centri nervosi (5)

— condizioni psicologiche

1 *Affettività ordinata*

2 *Capacità di affrontare lo sforzo,* le difficoltà, senza entrare immediatamente in « crisi ». Una grande parte di esaurimenti nervosi è dovuta al rifiuto da parte della coscienza di determinate situazioni nelle quali occorre lottare contro la propria natura, il proprio piacere... È il rifiuto da parte del cristiano della Croce e del combattimento spirituale.

3 *Armonia abituale di vita* che dà vera pace alla coscienza quando i criteri, soprattutto morali, sono identici in tutti i settori del pensiero e dell'agire della persona.

---

(5) Innanzi tutto il diencefalo e la corteccia.

4 *Facilità ad una giusta ed equilibrata introspezione personale*; è l'autocontrollo per una retta valutazione morale del proprio pensare o agire, senza fuggire verso la dissipazione nel rifiuto della propria debolezza, o verso la diversione per conservare ad ogni costo un ottimismo artificiale (6).

Quali elementi di eziologia psicologica possiamo trovare nella coscienza che predispone alla morale settaria? Esistono nella coscienza del settario degli elementi comuni a prescindere dal contenuto di « fede » o addirittura dalla legge morale che regola l'agire del settario? Parecchi psichiatri hanno risposto di non avere trovato elementi di patologia mentale nel settario (cfr. le sette oggi, le rapport Vivien). Questo si spiega benissimo dal momento che si tratta di una psichiatria *a*morale e *a*spirituale. Secondo quest'impostazione nell'anatomia mentale non esiste una dimensione naturale per la coscienza morale, considerata come realtà autonoma presente ontologicamente nell'anima umana; la differenza fra la psichiatria materialista occidentale e quella sovietica su questo punto si riduce solo ad un certo liberalismo partito dall'illuminismo kantiano che riduce la coscienza morale ad un valore culturale che l'uomo ha subito, ricevuto, o si è costruito (7).

È facile il collegamento tra questo tipo di psichiatria e la psicoanalisi, visto che Freud e la maggioranza dei suoi discepoli rendono la coscienza morale responsabile delle nevrosi e di altri disturbi, come pure di malattie psicosomatiche...

Chiediamo dunque all'igiene mentale di qualunque trattato tradizionale di medicina di indicarci quali possano essere le cause dello squilibrio della coscienza e, in un secondo tempo, potremo vedere se c'è un collegamento con una coscienza comune (se esiste) del settario in generale.

Cause primarie: dissoluzione della coscienza nel coma, nella sincope, nella lipotimia, nell'assenza epilettica, nel sonno pato-

---

(6) E' qui che nascono facilmente la tendenza ad ogni forma di droga (Ey, pp. 396-397), il divertimento abituale dell'adolescente: « Mi sono divertito perché non ho più pensato a niente ». Eliminazione dunque dalla coscienza di ciò che potrebbe esigere uno sforzo sia nella memoria, sia addirittura nella programmazione dell'agire futuro. Si spiega così il perché dell'entusiasmo frenetico per certe musiche moderne come il Rock'n'Roll, suscitato nella stragrande maggioranza della gioventù; non è per caso, ma per conseguenze psicopatologiche identiche che questa musica entra negli ambienti della droga ed è connessa all'immoralità sessuale presente in questi stessi ambienti.

(7) Si tratta di sovrastruttura!

logico, nella narcolepsia, nel letargo, negli stati stuporosi... Tali stati appartengono alla psichiatria e sono causati da patologie fisiologiche naturali o provocate.

Cause miste: conseguenza di stati tossici, epilettici, infettivi, senza alterazione definitiva o completa dei centri nervosi. La confusione mentale entra necessariamente in questa categoria. S'intende per confusione mentale patologica: squilibrio della percezione e della conoscenza. L'ammalato reagisce alle sensazioni che prova, ma non ne conosce le origini, il tempo e la portata in modo obiettivo.

Cause secondarie: l'affettività è profondamente turbata da un'emozione reale o soggettiva che polarizza la coscienza (8).

* Squilibri demenziali: impoverimento della coscienza e impossibilità per le persone normali di percepire i contenuti psichici della coscienza dell'ammalato.

* Alterazione del sentimento della propria personalità: mutano alcuni criteri di valutazione; alcuni finiscono per scomparire, altri prendono proporzioni gigantesche e caricaturali. Quindi il giudizio della coscienza viene alterato sia nell'orientamento dell'agire morale, come pure nella percezione del reale.

* Dissociazione della propria personalità: specie sotto forma di sdoppiamento, quando il malato si sente un altro (9), non ha più la consapevolezza di essere se stesso. È vero che in ogni uomo coabitano diversi e qualche volta numerosi personaggi, ma l'essere normale ha la percezione che tutti fanno parte della propria personalità e quindi di un unico IO. Il malato perde questa sicurezza e la percezione della sua unità si fraziona.

Cause abituali: possono condurre ad alterazione della coscienza psicologica.

1 *cause fisiche*

* Mancanza di sonno (tecniche utilizzate nei campi di concentramento per il lavaggio di cervello).
* Avvelenamento causato da abuso di eccitanti, alcool, droghe, tabacco...

---

(8) Stati malinconici, maniaci o passionali.
(9) Sia di fronte a quello che era prima, sia di fronte a quello che gli altri credono di lui.

* Ricerca di emozioni fortissime (rischiare la vita con velocità, sport; spettacoli immorali, films morbosi, di orrore); le scariche emotive costituiscono veri e propri veleni per l'organismo.

2 *cause psicologiche*

* Amore della *felicità:* ricerca in tutte le cose di eliminare al massimo lo sforzo.
* *Instabilità* della vita: frequente nell'infanzia (10); produce facilmente la disgregazione dell'essere e soprattutto della coscienza morale.
* *Rifiuto* più o meno totale dell'*introspezione,* quindi della riflessione, della propria valutazione morale (11).

Nelle pedagogie moderne uscite da queste psicologie mutilate si arriva al divieto di educare nei fanciulli la coscienza morale, come fosse cosa pericolosa per il loro equilibrio; si crea sempre più un'educazione di Stato dove la coscienza morale diventa un affare privato e di cultura personale o ambientale.

Psicopatologia di origine « religiosa »: il falso misticismo e le sue conseguenze.

Disturbi patologici che s'innestano sulla pratica di Yoga, di Zen o di Meditazione Trascendentale (12).

Quadro clinico generico:

Si riscontra facilmente una ripercussione patologica sul sistema cardiovascolare. Il controllo del respiro congiunto agli esercizi di concentrazione mentale non è senza conseguenze sulla contrazione miocardica, sulla sua forza e sul suo ritmo. *Caso:* un uomo di 30 anni che da più di cinque anni praticava la Meditazione trascendentale. Il suo cuore era molto ingrossato, era come invecchiato prematuramente, il suo stato di affaticamento diveniva tale che la circolazione del ritorno pro-

---

(10) Instabilità della abitazione familiare, paese, scuole, genitori.

(11) La nostra società è talmente ammalata di questo sintomo che forse verrà il giorno nel quale saranno considerati anormali quelli che riflettono su se stessi, e verranno segregati in cliniche speciali perché ritenuti pericolosi per "l'equilibrio generale della massa" che si diverte appunto perché ha eliminato la coscienza morale.

(12) E i suoi numerosi derivati in tante correnti carismatiche, in tecniche di preghiera e di contemplazione. Cfr. Dr. Ph. MADRE, *Dalle sponde del Gange alle rive del Giordano,* p. 195.

cedeva con difficoltà. Il calibro delle vene degli arti inferiori aumentava, rendendo assai difficoltosa la stazione in piedi e la deambulazione. Nessun'altra causa poteva essere individuata all'infuori del controllo ripetuto della respirazione.

Il livello neurologico è molto colpito da queste pratiche. Abbiamo frequentemente osservato (13) crisi convulsive di tipo epilettico in adulti « meditanti » i quali prima non avevano mai conosciuto episodi del genere. Si deve notare che l'epilessia di comparsa tardiva è molto rara e rimanda il più delle volte a cause organiche speciali, che non sono mai state ritrovate in casi come questi. Si può notare a questo proposito che il rallentamento volontario della respirazione ha un impatto diretto sull'acidità del sangue. Questa può allora divenire aggressiva per le cellule cerebrali e abbassare la loro soglia convulsiva, generando così manifestazioni di ordine epilettico. A livello psichico le perturbazioni sono molto frequenti. Il sonno diventa più superficiale durante l'impiego di mantra, quindi più accessibile ai sogni di ogni genere e tale da procurare minor riposo alla persona. Si può anche arrivare a vere perturbazioni psichiche: apparizioni improvvise di pensieri fuori posto; perversi, morbosi, osceni e senza rapporto diretto con la circostanza vissuta in quel momento. Il loro nascere genera allora sorpresa e ansietà. Quando ciò sorge in ambito religioso, come durante l'orazione o la celebrazione eucaristica, la persona l'attribuisce immediatamente all'intervento del demonio per cui si ricorre all'esorcismo anche nelle sue nuove forme proposte dai gruppi moderni di « carismatici ». È chiaro in questo contesto che questo fenomeno di perturbazione psichica si distingue dalla semplice tentazione, la quale è ormai troppo classica nella letteratura mistica e nell'agiografia seria per essere confusa con i discernimenti del primo caso.

In questa patologia si ritrova un altro sintomo psichico: *L'angoscia.* Non si tratta, salvo eccezioni, di angoscia parossistica, ma di angoscia latente e non coscientizzata come tale, che diventa dilagante in un secondo tempo. Si nasconde sotto una « pseudo-pace », dal carattere fisso, rigido, volontaristico: « devo essere pacifico, quindi sono pacifico! ». Questo stato di pace artificiale non presenta le caratteristiche classiche della dolcezza. Questa pace fittizia è come autocontrollata e *non* trasmissibile, non comunicabile a livello interpersonale.

Insieme a questa falsa pace c'è un abbassamento progres-

---

(13) MADRE, p. 196.

sivo dell'emotività. L'individuo raggiunge a poco a poco uno stato d'impassibilità, di « irrigidimento interno » dovuto al dominio di certe funzioni neuro-vegetative e alla scomparsa (o diminuzione) della capacità naturale dell'uomo di commuoversi. Ciò non ha niente a che fare con l'« apatheia » dei Padri del Deserto, la quale è frutto della carità che ordina e armonizza la manifestazione dei sentimenti e quindi non distrugge l'emotività (14); il vero santo aumenta invece la sua capacità spontanea di ammirazione e di emozione senza mai entrare in un disordine (15).

Un altro fattore abituale è una recrudescenza dell'aggressività che si manifesta in forti crisi di irritabilità nei confronti persino di coloro che gli sono più cari. Queste reazioni sono sproporzionate alla causa scatenante. Al contrario verso le persone non intime, il medesimo soggetto resterà in quell'apparenza di pace già descritta, qualunque sia la contrarietà, facendo però facilmente notare che la vittoria che fa su se stesso la deve al suo avanzamento spirituale.

Va inoltre segnalato lo sviluppo di un pensiero sempre più *egocentrico*, sempre più preoccupato *dell'idea di se stesso*, dell'idea che gli altri, soprattutto gli iniziati, possono avere di lui. Si assiste ad una progressiva chiusura relazionale con gli altri; questa difficoltà relazionale è giustificata dal rifiuto di considerare come reale ciò che non è « dottrinalmente » confermato dal proprio sistema.

Sintomi spirituali - Tentativo del Dr. Madre di analisi semiologica delle diverse turbe provocate dallo Yoga e/o dallo Zen.

S'intende qui per sintomi spirituali le esperienze negative spirituali, o vissute come tali. In questo caso ci troviamo in presenza di una distruzione di ordine psichico dove solo il « tema » è « spirituale ».

— Confusione crescente quanto all'oggetto della fede (16), specialmente a proposito della personalità di Cristo con parti-

(14) Cf. Cristo nel Vangelo alla morte di Lazzaro, su Gerusalemme... piange e si commuove, come dice il testo sacro.

(15) Cf. lo stesso s. Ignazio di Loyola che abbracciava gli alberi in fiore a primavera, s. Francesco d'Assisi, s. Antonio da Padova e lo stesso grande intellettuale s. Tommaso d'Aquino con le sue lacrime abituali e i suoi sospiri in presenza del SS. Sacramento.

(16) Relativismo, deviazioni, eresie.

colare riguardo al mistero dell'Incarnazione come è definito nella dottrina cattolica (17). Questo sintomo non è avvertito dal soggetto che, al contrario, ha la certezza di ricevere luci spirituali, illuminazioni dell'intelletto. Tutto deve trovare un senso « *nel suo cuore* » che diventa la fonte della propria rivelazione. Nella preghiera avviene una trasformazione progressiva: passa dallo slancio del cuore ad un atto di *concentrazione interna* che paralizza lentamente la libertà dell'uomo di fronte al suo interlocutore divino. Perde la nozione di *gratuità* dei suoi atti spirituali per sostituirla con un insieme di condotte motivate da una preoccupazione di *autodominio,* da una ricerca di profitto, di « tesaurizzazione » psicologica per la propria « missione » dalla quale dipende la salvezza di « molti »; in questo insieme di cose *la carità autentica* è sempre meno presente. Infine aumenta necessariamente il disinteresse per la pratica abituale dei sacramenti, oppure questi vengono trasformati in tecniche comprese nella grande tecnica del proprio dominio.

In conclusione, i criteri-sintomi analizzati finora sono per me fondamentali

1 nella *diagnosi giusta* della psicopatologia del settario,

2 quindi per una *terapia adeguata* che sarà il fondamento di tutti gli altri sforzi o di psicoterapia o apostolici o pastorali;

3 per una *profilassi pastorale* giusta, soprattutto per preparare pastori che, formati profondamente nel carattere attraverso l'azione di Seminari, Noviziati e scuole di Teologia, vivano loro stessi questi criteri fondamentali. Tali pastori potranno operare per una vera ed autentica pastorale delle sette con l'aiuto della grazia di Dio e in armonia con il Magistero autentico della Chiesa, ad imitazione dei Santi che hanno speso la vita nella ricerca delle pecorelle smarrite (18).

Conclusione pastorale

Ci sembra quindi necessario evidenziare nella psicologia pastorale i sintomi preesistenti che predispongono necessariamente il soggetto a diventare settario, prescindendo dal contenuto

---

(17) La duplice natura (umana e divina) è percepita in modo sempre più sbilanciato, con la relativizzazione della parte divina.

(18) E' importante verificare il legame tra la pigrizia spirituale e la gola spirituale a fondamento delle dottrine false delle sette.

dottrinale della setta (forse meno dal contenuto morale); infatti spesso, per non dire sempre, la dottrina viene per giustificare la regola morale che la setta si è data (19).

Per una terapia della psicopatologia settaria si dovranno studiare i sintomi apparsi nel settario dopo la sua adesione alla setta, in modo che possa essere aiutato a ritrovare un equilibrio mentale, una igiene spirituale attraverso una psicologia religiosa « sana ». Occorre dunque una formazione sacerdotale che tenga presente sia la conoscenza dell'anatomia, della fisiologia, dell'igiene, in altri termini la conoscenza del buon funzionamento di tutti i meccanismi sani dell'uomo (Medicina somatica e psichica), sia, nel campo religioso, la vita spirituale e la vita mistica. La ricchezza della Chiesa in questo campo da XX secoli è insuperabile. Non a caso l'aumento delle sette è proporzionato all'ignoranza che soprattutto il giovane clero ha della vita spirituale, ascetica e mistica (20).

Il problema delle sette non è certamente un problema di psichiatria, ma è sicuramente più un problema di patologia pastorale che un problema teologico, soprattutto se inteso come deviazione e scelta dogmatica (eresia). Non entra quindi nel campo ecumenico, ma nella psicologia pastorale e fondamentalmente nella vita spirituale che deve normalizzare il processo conoscitivo della psicologia religiosa (21).

Lo studio della psicologia religiosa del settario non potrà non mettere in evidenza una patologia psicologica, giustificata

(19) Processo facilmente osservabile nelle variazioni dottrinali rispetto alla fondazione o all'insegnamento del maestro.

(20) Credono di conoscere la psicologia umana, hanno corsi di psicologia nelle loro facoltà o seminari, ma ignorano i criteri di vita spirituale dati dai Padri del deserto, s. Benedetto, s. Giovanni della Croce, Santa Teresa d'Avila e la meravigliosa psicologia religiosa che scaturisce dalle opere di s. Francesco di Sales. S. Giovanni Bosco, del quale nessuno potrà contestare la valida psicologia pastorale ed anche il lavoro antisettario positivo che ha svolto a Torino nel secolo scorso, si è messo lui pure a questa scuola, come la congregazione da lui fondata, detta appunto Salesiana.

Se è vero che lo spirito dell'uomo attraverso la grazia incontra Dio nella propria anima (« il Regno di Dio è dentro di voi »), come pretendere di essere scientifico, di essere un pastore cristiano ignorando o rifiutando questi criteri sicuri per la guida, l'educazione e la cura delle anime?

(21) Se si deve accettare con il rapporto ministeriale francese che la psichiatria non ha trovato niente di clinicamente rilevante nello studio sui settari, fatte le debite riserve sul fatto che la psichiatria, soprattutto per quello che riguarda le nevrosi, non può prescindere da una filosofia (nel senso tedesco di Weltanschauung), ci sono delle scuole che non potranno mai rendere conto di un fatto religioso senza ridurlo più o meno fortemente ad un fattore patogenico.

fondamentalmente dal fatto religioso che essendo un atto *totale* per il quale l'uomo esprime il suo essere e la sua situazione fondamentale di creatura contingente (22), rimane però un atto *intenzionale*, teso verso un soggetto situato al di là della verifica scientifica (23).

Le grandi correnti dominanti in questo campo tentano di ridurre la religione a subcoscienza (Delacroix), psicastenia (Janet), bisogno istintivo (Mc Dugall), superego (Freud), energia psichica (Jung), fattori estetico-culturali, magici...

Dalla famosa esperienza di Janet con la sua ammalata Madeleine (24), lo psichiatra francese conclude che l'estasi mistica è una manifestazione psicastenica (quindi dipende da una dissociazione mentale prodotta da isteria).

Il dovere nostro di rifiutare la validità scientifica di tale procedimento, ci impegna però ad approfondire il discorso di psicopatologia; questo perché non si può negare l'esistenza di patologie gravi con supporto religioso, e di parecchie sette in particolare che conducono troppo frequentemente a casi di patologia mentale grave per lasciare la spiegazione di questi fenomeni al puro caso (25).

SCHEDA A

Per la psicopatologia spirituale mi pare di potere identificare tre elementi sui quali gioca fortemente la psicologia del settario:

— Orgoglio spirituale	Scheda A
— Gola spirituale	Scheda B
— Pigrizia spirituale	Scheda C

Vorrei spiegare questi elementi in rapporto alle proposte delle sette. Innanzitutto si tratta di *tre tendenze fondamentali* che si possono trovare nei vari casi in proporzioni differenti, ma credo impossibile che sia assente del tutto uno solo di questi sintomi; se così fosse, il "recupero terapeutico" sarebbe fatto!

---

(22) ZAVALLONI, p. 149.

(23) Quindi bisogna sempre ricordare che lo studio empirico non può mai raggiungere il secondo termine del rapporto psicologico (cioè Dio)!

(24) Nella sua opera classica *De l'angoisse à l'extase.*

(25) MADRE, p. 189 "1"; *ib.*, p. 190 s 2.

Orgoglio spirituale: è un atteggiamento della propria volontà che si manifesta con un giudizio personale su tutto ciò che è afferente al mondo spirituale. È attribuire al proprio IO, il proprio giudizio, il criterio se non d'infallibilità, almeno di certezza assoluta. Si può esprimere secondo la cultura e l'intelligenza della persona in modi diversi, ma il risultato è sempre identico: « è vero perché IO così lo sento, così ho giudicato, così ho sperimentato ». Essendo però orgoglio spirituale, bisogna fare attenzione che non si presenta con la sfacciataggine ed il chiasso dell'orgoglio carnale. Spesso la persona può non alzare mai la voce, tacere di fronte alla contraddizione, ripetere spesso che lei è ignorante, un gran peccatore, che quello che sa non viene da lei... ma non demorderà mai internamente dalla propria certezza, perché LEI SA. E' da notare che uno dei punti fondamentali su cui si era costruita la gnosi è proprio questo: io sarò salvato perché SO (cfr. p.e. l'importanza che ha presso i T. di G. il saper che il nome di Dio è Geova, come se il giudizio finale sia un esame scolastico!). Di qui le varie iniziazioni settarie! Quanto più si permane in questo stato, tanto più grave è la patologia dell'IO, anche se è vero che ciò che non può la natura, è possibile per la GRAZIA, specie quella sacramentale!

Poiché questo è il primo sintomo a comparire, è necessario formare i futuri pastori e soprattutto i sacerdoti *con grande umiltà spirituale,* grande *docilità interiore;* occorre un giudizio formativo non basato soltanto sull'osservanza esterna dei diversi regolamenti, ma è necessario che il candidato sia avviato a questa docilità interiore senza la quale non potrà né guidare né curare le anime (neanche la sua!).

È rimarchevole che oggi sia possibile laurearsi nelle nostre facoltà teologiche, anche pontificie, senza che la fede del candidato entri in gioco.

SCHEDA B

La gola spirituale consiste nel ricercare le cose spirituali e Dio stesso, non per mettersi al suo servizio, per amore della verità, ma per poterne godere. Rapire a Dio ciò che ci rende felici, i suoi segreti, le sue virtù, e goderne per conto nostro, con la ricerca evidente di arrivare il più presto possibile a questo godimento. Ricercare il minimo possibile di sofferenze per il maggiore godimento possibile; cercare di mettersi sempre nelle migliori condizioni fisiche, psicologiche, per gustare al massimo queste delizie spirituali. E' una forma di droga spirituale; per questo infatti in parecchie sette asiatiche si usa la droga leggera per arrivare a queste estasi di "golosità spirituale". Particolarmente i giovani sono sensibili a quest'aspetto e le Sette, particolarmente quelle orientali che lo accentuano, reclutano facilmente nel mondo universitario. Ciò è dovuto anche al fatto che in questi ambienti purtroppo il cristianesimo si presenta sempre più ideologico e quindi asciutto e privo di autentica consolazione come lo è d'altra parte

la società, tanto quella occidentale materialista, che quella orientale marxista. Ritroviamo anche parecchi cattolici inclinati a queste tendenze, dove la vita spirituale, i doni dello Spirito Santo sono vantati come prodotti per vivere meglio con slogans del tipo: « Prova per vedere », « Lasciati andare allo Spirito Santo, Lui ti farà godere di gioia indicibile » ...

Siamo sul filo del rasoio: basta nulla per passare dalla dottrina fondata alle « ricette per settario ». È importante ricordare, con s. Agostino, che l'umanità è divisa da due amori: l'amore di Dio fino a dimenticare se stesso e l'amore di se stesso fino a dimenticare Dio. È impossibile armonizzare questi amori: o si paralizzano se sono uguali, o l'uno prevale sull'altro! Nella formazione occorre educare allo sforzo gratuito, a portare le difficoltà con generosità, *più virilmente,* fare *degli uomini forti* nei seminari, non donnine che entrino in crisi alla minima difficoltà. E' l'amore di Cristo che ci fa prendere la Croce e da Lui impariamo che il suo giogo è soave e il suo fardello è leggero!

SCHEDA C

La Pigrizia spirituale è pure un sintomo significativo; non si tratta dell'accidia che è una tentazione specifica: noia per le cose spirituali, preghiera, offici, meditazioni, liturgia ..., ben conosciuta dai Padri del deserto, che l'hanno descritta. Si tratta della ricerca psicologica di arrivare a Dio, alla sua perfezione ,a godere dei suoi « doni » evitando il « combattimento spirituale » contro la propria natura e l'Io. Si vorrebbe arrivare alla Risurrezione eliminando la Croce e la lotta contro se stesso con la gola spirituale e la pigrizia spirituale, mentre la parola di Cristo è semplice ed esplicita: « Chi vuole venire dietro di me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua ». Il rinnegare se stesso, com'è insegnato dal Vangelo, dalla vita di tutti i santi e come spiega s. Paolo, è il combattimento contro l'uomo vecchio, perché l'Uomo nuovo, ricevuto col Battesimo, possa vivere in noi. Questa lotta è per vivere le beatitudini; è lotta contro una natura che si ribella, scappa, cerca altre vie per seguire Cristo senza rinnegare se stesso; la pigrizia spirituale nasce in questo « nodo » psicospirituale: volere comprare il Regno di Dio senza vendere tutto quello che si ha. E' impossibile che chi pratica veramente questo combattimento spirituale sia ingannato perché Cristo l'ha affermato: « Cercate e troverete, chiedete e vi sarà dato, non quelli che dicono Signore, Signore, ma quelli che fanno la volontà del Padre mio... Siate perfetti come perfetto è il Padre vostro... Beati i poveri in spirito perché vedranno Dio, Beati i miti di cuore... ». Ci si abbandona alla grazia con la lotta contro la natura (s. Teresina), non come nelle tecniche orientali per padroneggiare se stessi; lo afferma san Paolo: « Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me »; conta quindi la lotta contro l'Io, l'amor proprio, la volontà propria, il desiderio d'indi-

pendenza, di giudicare, di sapere, di essere considerato, di fare « bella figura » (Litanie dell'umiltà del Cardinale Merry del Val). Questa strada è Cristo stesso che afferma: Io sono la Via, la Verità, la Vita. L'Umiltà fa conoscere la Verità che è Cristo; l'Amore della Verità fa conoscere la gioia della vita divina; Cristo, la vera generosità, fa correre per abbandonare l'uomo vecchio sulla via giusta che è sempre Lui.

SCHEDA D

Criteri di salute spirituale (cfr.: s. Giovanni della Croce, *Notte Oscura,* I, 12-13).

1 Conoscenza di sé e della propria miseria.

2 Delicatezza dei rapporti con Dio, soprattutto in assenza di consolazioni spirituali.

3 Illuminazioni sulla *Trascendenza* di Dio e sulla sua *Bontà infinita.*

4 Profonda *umiltà* poiché l'anima, come dice il santo, « vedendosi tanto arida e miserabile, neanche per primo moto le passa nel pensiero di essere migliore degli altri e di superarli in qualche cosa, come prima credeva » (12, 7).

5 *Grande amore del prossimo,* « perché lo stima e non lo giudica come prima aveva l'abitudine di fare, quando vedeva se stessa con grande fervore e gli altri no ».

6 Sottomissione, ubbidienza, *grande docilità,* perché « vedendosi misera e vile, non soltanto ascolta ciò che le viene insegnato, ma desidera altresì che qualsiasi persona l'indirizzi e le suggerisca ciò che deve fare » (12, 9).

7 Purificazione *dell'avarizia, della lussuria e della gola spirituale.*

8 Purificazione *dell'ira, dell'invidia e della pigrizia spirituale.*

9 Costante ricordo di Dio (del bisogno incessante della sua grazia) con timore di tornare indietro nella vita spirituale (13, 4).

10 Esercizio di tutte le virtù.

11 Libertà di spirito (12 frutti dello Spirito Santo) (13, 11).

12 Vittoria contro i tre nemici dell'anima: il mondo, il demonio, la carne.

SCHEDA E

Sintomi della psicosi delirante cronica

La grande diversità dei sintomi e la rapidità con cui essi compaiono, non necessariamente in modo simultaneo, rendono difficile lo studio clinico dell'origine e dello sviluppo di questa malattia.

I sintomi dominanti nel permanere dello stato patologico possono essere identificati come: allucinazioni, fabulazioni, interpretazioni, intuizioni deliranti e mistiche, influenza, mania di grandezza, missione universale, carismi divini, poteri particolari... Alcune psicosi si sviluppano molto lentamente (nell'arco di anni). I caratteri principali di questi deliri sono:

1 Pensiero paralogico: produzione di una grande ed estetica « mitologia »; maternità favolose, palingenesi, miti della creazione, vocazione eterna, metamorfosi corporali e psichiche o anche cosmiche.

2 Megalomania (malefizio, spiritismo esorcismo, lettura nelle anime degli altri, possibilità di azione magica a distanza, uscita dal proprio corpo per compiere missione specifica, coabitazione nel corpo di un altro...). Questi ammalati non potendo mai realizzare la loro grande ed universale missione, si dichiarano incessantemente vittime del demonio, e perseguitate da congiure delle forze del male e di chi da lui si lascia trascinare. Quindi la loro lotta è quasi divina perché l'avvenire dell'umanità dipende molto dalla vittoria che le forze del male vogliono impedire loro.

3 Preminenza della fabulazione sulla allucinazione. L'ammalato riceve attraverso comunicazioni e visioni celesti, messaggi interiori, locuzioni di vario tipo, informazioni sulla sua missione. Ma il ragionamento delirante che ne scaturisce prende facilmente il sopravvento sulla rivelazione diretta. Lui sa che non può sbagliare perché ha la certezza nel « suo sillogismo » della sua maggiore, quindi la minore e la conclusione sono necessariamente vere e ovviamente chi non ha come lui le stesse rivelazioni, non lo può capire, né accettare il suo ragionamento.

4 Integrità paradossale dell'unità nella sintesi psichica: l'immagine dell'Io dell'ammalato resta inserito nella realtà con il suo vero sviluppo storico. Nemmeno (sec. EY) i deliri più fantastici di catastrofi cosmiche, di avvenimenti favolosi impediscono al malato di essere ben inserito nella realtà dell'esistenza quotidiana. La capacità lavorativa, intellettiva, la memoria, il comportamento sociale rimangono praticamente intatti.

SCHEDA F

Sintesi della nevrosi ossessiva: 4 specie fondamentali

1 Il soggetto è invaso da idee ossessionanti che s'impongono a lui (malgrado lui); questo viene chiamato in psichiatria: *pensiero compulsivo.*

2 Il soggetto ha tendenza ad atti aggressivi, impulsivi (particolarmente temuti o non desiderati); questo viene chiamato: *attività compulsiva.*

3 Il soggetto si sente forzato a compiere atti iterativi di carattere simbolico. Sono i: *riti del pensiero magico.*

4 Questa lotta snervante è insieme effetto e causa di astenia psichica.

Bisogna ricordare sempre che in questo campo, come per tutti gli altri caratteri nevrotici, i tratti caratteriali corrispondenti alle nevrosi possono riscontrarsi in forma attenuata, anche in assenza dei sintomi precedentemente descritti. Si deve in questo caso prendere in considerazione un ossessivo in potenza, ridotto ai caratteri prenevrotici. Eventualità ben più frequente della grande nevrosi ossessiva. Secondo gli antichi studiosi di psicastenia, la nevrosi ossessiva si sviluppa su anomalie del carattere, come dicevano loro su uno stato « psicodegenerativo della personalità psicofisica ».

Nel carattere ossessivo si riscontrano generalmente:

1 Tendenza all'abulia, *allo scrupolo e al dubbio.*

2 Tendenza alla *crisi di coscienza morale.*

3 Timidezza ed *inibizione* nei contatti sociali.

4 Tendenza all'introspezione o all'*autoanalisi egocentrica* della vita interiore.

5 *Disturbi* della sessualità.

6 *Stigmate psicomotorie* (balbuzie, tic ...).

BIBLIOGRAFIA

AA.VV.: DSM-III. *Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux,* Masson, Parigi, New York, 1983.

ACQUAVIVA S.S.: *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale,* Milano, Ed. Comunità, 1961, pp. XII - 324.

AHLEID (A.): *Delirio allucinatorio a contenuto mistico di grandezza a strutturazione schizofrenosimile in alcolisti cronici,* Lav. Neuropsichiat, 1968, Suppl. 43, fasc. 3 bis, pp. 1557-1574.

ALBRECHT, C.: *Psychologie des mystischen Bewusstseins,* Bremen, 1951, « Das Mystische Erkennen », Bremen, 1968.

AJURIAGUERRA (J. DE): *Manuel de psychiatrie de l'enfant,* Paris, Masson, 1970, p. 714-773.

ANTONELLI F.: *Anatomia della psiche,* Roma, Ed. Ares, 1964, pp. 362.

ARLOW (J. A.) et BRENNER (C.): *The Psychopathology of the Psychoses: A proposed revision,* Int. J. Psyco-anal., 1969, 50, n. 5, pp. 5/14.

ASCH S. E.: *Psicologia sociale* (Coll. « Psicologia e vita » n. 24), trad. it. di P. G. Grasso, Torino, S.E.I., 1958, pp. XX - 766.

BAILEY, R.: *Thomas Merton on mysticism,* New York, 1976.

BALTHASAR, Urs. v.: *Cordula oder der Ernstfall,* Einsiedeln, 1966. Edition Française, Paris.

BARNETT (B.): *Witchcraft, psychopathology and hallucinations. Brit. J. Psychiat.,* 1965, III, 439.

BARUK H.: *Psychiatrie expérimentale individuelle et sociale,* P.U.F., 1945.

BARZEL, B.: *Mystique de l'Ineffable dans l'Hindouisme et le Christianisme. Cankara et Eckhrad,* Paris, 1982.

BERGSTEN G.: *Pastoral psychology. A study in the care of souls,* New York, Macmillan, 1951, pp. 227.

BERGUER G.: *Traité de psychologie de la religion,* Lausanne, Payot, 1946, pp. 375.

BISSONNIER H.: *Introduction à la psychopathologie pastorale;* préface de S. Rousset, Paris, Fleurus, 1960, pp. 143.

BLESS H.: *Manuale di psichiatria pastorale.* Torino, Marietti, 1952, pp. 296 (Nuova Ed. Francese: *Traité de Psychiatrie pastorale,* Bruges, Beyaert, 1958).

BLOY (R.) et coll. (ouvrage collectif): *Le réel et l'irréel,* Paris, éd. du Centurion, 1968.

BOISEN A. T.: *Religion in crisis and custom. A sociological and psychological study,* New York, Harter Bros., 1955, pp. 271.

BOURGEOIS (N.), BROUSTA (J.), FAVAREL - GARRIGUES (B.) et HERBERT (A.): *A propos des délires de sorcellerie,* Sté Méd. - Psychol (Séance 25 oct. 1971), Ann. méd. Psychol., 1971, 2, n. 4, pp. 575-592.

BOURGUIGNON (E.): *Hallucination and Trance: An Anthropologist's Perspective,* in: *Meeting East.* Psychiat. Res. Assoc. New York (W. Keup), 1969, pp. 183-190.

BOVET P.: *Le sentiment religieux et la psychologie de l'enfant,* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 2e ed., 1951 (ed. it.: Firenze, La Nuova Italia, 1956).

BRIAN, E. O.: *Varieties of Mystic Experience,* New York, 1965.

BRUN R.: *Traité général des nevroses,* Payot, 1956.

BURGERMEISTER (J. J.), TISSOT (R.) et AJURIAGUERRA (J.): *Les Hallucinations visuelles des ophtalmopathes,* Neuropsychol., 1965, 3, n. 1, pp. 9-38.

CANCRINI (L.): *Depressione nevrotica e pseudoallucinazioni: Contributo clinico,* Riv. Psichiatria, 1968, 2, n. 3, pp. 12-26.

CARMICHAEL (L.): *Manuel de psychologie de l'enfant,* P.U.F., 1952.

CARRIER H.: *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse,* (Coll. « Studia Socialia », 4), Roma, Press. univ. Gregor., 1960, pp. 314.

CHALUS P.: *L'Homme et la religion. Recherches sur les sources psychologiques des croyances ...,* Paris, Albin Michel, 1963, pp. 512.

COHN (R.): *Phantom vision,* Arch. Neurology, 1971, pp. 25.

COMBES (A.): *Psychanalyse et spiritualité,* Ed. Universitaires, Bruxelles, 1955.

CROIX J. de la: *Oeuvres complètes de Jean de la Croix,* Paris, 1959.

CRUCHON G.: *Psychologia paedagogica pueri et adolescentis,* Romae, Apud Aedes Univers. Gregor., 1961, pp. 280.

CRUCHON G.: *Initiation à la psychologie dynamique, la personne et son entourage,* (Coll. « Siècle et catholicisme »), Paris, Mame, 1963, pp. 352.

CUTTAT J. A.: *Expérience chrétienne et spiritualite orientale,* Paris, 1967.

DALLA NORA J.: *Condizionatori biologici della personalità,* (Pubblicazioni dell'Istituto Superiore di Pedagogia, 3), Torino, P. A.S., 1956, pp. 313.

DANIELOU, Card. J.: *La foi de toujours et l'homme d'aujourd'hui,* Paris, 1969; *Platonisme et théologie mystique,* Paris, 1953.

DEMAL W.: *Praktische Pastoralpsychologie,* 2. Aufl., Wien, Herder, 1953, pp. 419 (ed. it.: *Psicologia pastorale pratica,* Alba, Ed. Paoline, 1956, pp. XI - 375).

DE SINETY R.: *Psicopatologia e direzione spirituale,* (Coll. Pastorale), Brescia, Morcelliana, 1949, pp. 166.

DE TONQUEDEC J.: *Merveilleux métapsychique et miracle chrétien,* (Centre d'Etudes Laënnec), Paris, Lethielleux, 1955, pp. 135 (trad. it., Torino, Marietti, 1959, pp. 136).

DE TONQUEDEC J.: *Direction spirituelle et psychologie,* (Coll. « Etudes Carmélitaines »), Paris, Desclée de Brouwer, 1951, pp. 364.

DOBBELSTEIN H.: *Psicologia pastorale,* trad. dal tedesco di P. Giani, Alba, Ed. Paoline, 1955, pp. 149.

DOBBELSTEIN H.: *Foi, raison et psychiatrie moderne,* Paris, Ed. du Cerf, 1957, pp. XIII-349 (ed. originale americana: New York, Kennedy, 1955).

DUMONT, J.: *L'Eglise au risque de l'Histoire,* Paris, 1981.

EY HENRI: *Traité des hallucinations,* tome 1, Masson et Cie, ed. Paris 1973.

EY H. - BERNARD P. - BRISSET CH.: *Manuale di psichiatria,* Masson Italia Editori, Milano 1987.

ELIADE, M.: *Unsterblichkeit und Freiheit,* Zürich - Stuttgart, 1964.

ERMEL J.: *Où va la psychanalyse?,* Office général du livre, Belgique, 1954.

FAYARD, A.: *Psychologie moderne et réflexion chrétienne,* 1953.

FRAISSE R. et PIAGET J.: *Traité de psychologie expérimentale,* P.U.F., 1963.

FRIGERIO L. - MATTALIA G. - BIANCHI L.: *Dossier scientifico su Medjugorje,* Distr. MESCAT, Milano, 1986.

GABRIEL DE S.M. MAD.: *Visions et vie mystique,* Paris, Lethielleux, 1955, pp. 126.

GARDET L.: *La Mystique*, Paris, 1970.

GARDET L.: *Expérience mystique en terres non chrétiennes*, Paris, 1969.

GARDET L.: *Thèmes et textes mystiques. Recherches en mystique comparée*, (Coll. Sagesse et Culture »), Paris, Alsatia, 1958, pp. 216.

GARRIGOU - LAGRANGE: *Le tre età della vita interiore*, vol. 1, Ed. Vivere in, Roma.

GARRIGOU - LAGRANGE, R. P.: *Perfection chrétienne et Contemplation.*

GENTILI (C.) - MUSCATELLO (C.F.) - BALLERINI (A.) et AGREST (E.): *Psicologia del vissuto corporeo nella schizofrenia: studio clinico e fenomenologico dei deliri a tema somatico*, Riv. sper. Freniat., 1965, 89, n. 5, pp. 1077-1139.

GOBRY, I.: *L'Expérience mystique*, Paris, 1965.

GRAND, R.M.: *La Gnose et les origines chrétiennes*, Paris, 1964.

GUNTRIP H.: *Psychology for minister and social workers*, II ed., London, Independent Press, 1953, pp. 356.

HAPPOLD, F.C.: *Mysticism. A Study and an Anthology*, Harmongsworth, 1973.

HOCH (P.H.) et ZUBIN (J.): *Psychopathology of Perception*, New York, London, Grune et Stratton, 1965, pp. 336.

IERODIAKONOU (C.S.): *Pseudo-hallucinations in obsessive patients: clinical and psychopathological considerations*, C.R. Congrès mondial de Psychiatrie (Madrid), 1966, 3, pp. 1674-1675.

KLEIN, A.: *Meister Eckhart on Divine Knowledge*, New Haven, 1977.

KLINEBERG O.: *Psychologie sociale*, Paris, P.U.F., 2° voll., 1957-1959, pp. XIV-371 e 286.

LACHAPELLE P.: *Psichiatria pastorale*, trad. dal francese di D.L. Tosti, Brescia, Morcelliana, 1953, pp. 247.

LACOMBE O.: *L'Absolu selon la Védanta*, Paris, 1937.

LACOMBE O.: *Un exemple de mystique naturelle*, dans Etudes Carmelitaines, octobre 1938.

LACOMBE O.: *La mystique naturelle dans l'Inde*, dans Revue thomiste, 1951.

LACROIX J.: *I sentimenti e la vita morale*, trad. di L. Costa, Roma, Ed. Paoline, 1955, pp. 116.

LAMBERT: *Science and sanctity*, Faith Press, Londra, 1961.

LE BRAS: *Etudes de sociologie religieuse*, Paris, P.U.F., 2 voll., 1955-1956, complessivamente pp. XIX - 819.

LEGER (J.M.) - PERON (A.) et ROSENTHAL (R.): *Aspects actuels de la sorcellerie dans ses rapports avec la psychiathrie. (Peut-on parler de délire de sorcellerie?)*, Sté Med-Psychol. (Séance 25 oct. 1971), Ann. Méd. Psychol., 1971, tome 2, n. 4, pp. 559-575.

LHERMITTE J.: *Mystiques et faux mystiques*, Paris, Bloud & Gay, 1952, pp. 254, (ed. italiana: Milano, Vita e Pensiero, 1955).

LHERMITTE J.: *Vrais et Faux possédés*, (Bibliotheque Ecclesia, n. 19), Paris, Fayard, 1956, pp. 171.

LIBERA A. de: *Le Problème de l'être chez Maître Eckhart. Logique et métaphysique de l'analogie*, Lausanne, Genéve, 1980.

LIBERA A. de: *L'Ame et le néant. Théologie de la métaphysique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, 1984.

LO CASCIO G.: *Conscienza ipnagogica*, Congrès de Milan, 1968 (C. R. in il Lavoro N. P., 44, 1969).

LO CASCIO G.: *Considerazioni in tema di psicopatologia delle allucinazioni ipnagogiche,* Lav. Neuropsichiatr. 1967, 40; n. 3, pp. 269-290.

LORENZINI G.: *Psicopatoolgia e educazione,* Torino, S.E.I., 1951, pp. XV-408.

LUTTE G.: *Lo sviluppo della personalità,* (Quaderni di « Orientamenti Pedagogici » 4). Zürich, PAS-Verlag, 1963, pp. 148.

MARGNELLI M.: *La droga perfetta, neurofisiologia dell'estasi,* Riza scienze n. 3, marzo 1984.

MADRE Ph. - MONLEON A.M. - U.v. BALTHASAR - BOUYER L. - DANIEL-ANGLE - CLEMENT O. - DAHLER E. et PARMENTIER J.: *Des Bords du Gange aux Rives du Jourdain,* Paris, 1983.

MARECHAL J.: *Etudes sur la psyychologie des mystiques,* Bruxelles, Edition Universelle, Paris, Desclée de Brouwer, t. I, 2ᵉ ed., pp. 300; t. II, 1ᵉ ed., 1937, pp. 556.

MARGNELLI M. - GAGLIARDI G.: *Le apparizioni della Madonna,* Riza scienze n. 16, luglio 1987.

MANCIA M. et BALDISSERA F.: *Il sistema di controllo centrifugo in relazione alle percezioni patologiche. Una ipotesi neurofisiologica sulle illusioni ed allucinazioni,* Riv. sper. Freniat., 1965, 89, n. 6, pp. 1392-1407.

MANKELIUNAS M.V.: *Psicologia de la religiosidad,* (Biblioteca Psicologica del Director Espiritual, n. 7), Madrid, Ed. Religion y Cultura, 1961, pp. 528.

McALL R.K.: *Demonosis or the Possession Syndrome,* Int. J. Social Psychiat., 1971, 17, n. 2, pp. 150-158.

MELLINA S. et VIZIOLI R.: *Argomenti di neurofisiologia clinica,* Chap. XVII: Le basi neurofisiologiche delle allucinazioni, Monographie de « Il Lavoro Neuropsichiatrico », nov. 1968.

MIOTTO A.: *Psicologia della propaganda,* (Collezione psicologica), Firenze, Ed. Universitaria, 1953, pp. 240.

NICOLAS J.H.: *Les profondeurs de la grâce,* Paris, 1969.

NICOLAS J.H.: *Contemplation et vie contemplative en Christianisme,* Paris, 1980.

NICOLAS J.H.: *Synthése Dogmatique,* De la Trinité à la Trinité, Paris, Fribourg, 1985.

NIEDERMEYER A.: *Compendium der Pastoralmedicin.,* Wien Herder, 1953, pp. 513, (ed. italiana: *Compendio di medicina pastorale,* Torino, Marietti, 1955).

NUTTIN J.: *Psychanalyse et conception spiritualiste de l'homme. Une théorie dynamique de la personalité normale,* Louvain, Publications Universitaires, 1950, pp. 434, (ed. italiana: *Psicanalisi e personalità,* Alba, Ed. Paoline, 3ᵉ ed., 1960).

OESTERREICH (T.K.): Nouvelle édition de *La possession,* Paris, Payot, 1972.

OESTERREICH (T.K.): *Possession-Demoniacal and Other.* New York, Univ. Books, New Hyde Park, 1966, pp. 399.

OTTO, R.: *Mysticism East and West, A comparative analysis of the nature of mysticism.,* New York, 1957.

OTTO R.: *Mystique d'Orient mystique d'Occident,* Paris, 1951.

PAMFIL E.: *Réalité et hallucinations,* Evol. Psychiat., 1966, 31, n. 2, pp. 403-406.

PAQUIN J.: *Morale e medicina,* trad. dalla 2ᵃ ed. francese, a cura di A.M. Di Martino, Roma, Ed. Orizzonte Medico, 1958, pp. XI-475.

PAQUIN J.: *Pie XII parle de santé mentale et de psychologie,* (Cahiers de « Lumen Vitae », 1960, pp. 136).

PAQUIN J.: *Pio XII. Discorsi ai medici*, a cura di F. Angelini, Roma, Ed. Orizzonte Medico, 1959, pp. LXXI - 725.

PAQUIN J.: *Psychanalyse et conscience morale*, (Centre d'Etudes laënnec), Paris, Lethielleux, 1950, pp. 88.

PAQUIN J.: *Psychologie et pastorale*, (Etudes de pastorale, 6), Louvain, Nauwelaerts, 1953, pp. 192, (ed. italiana: *Psicologia e pastorale*, Brescia, Morcelliana. 1961).

PASCAL C.: *Chagrins d'amour et psychoses*, G. Doin, 1935.

PASCAL C.: *Psychiatrie et catholicisme*.

PENIDO M. T. L.: *La conscience religieuse. Essai systématique suivi d'illustrations*, Paris, Tequi, 1936, pp. 251.

POIREL C.: *Psychophysiologie générale et psychopathologie*, Masson ed., Paris, New York, 1983.

POULAIN A. *Des Grâces d'oraison*, Paris, 1922.

RIZZO M. - ROCCATAGLIATA G. - GIBERTI F. et DE CAROLIS V.: *La depersonalizzazione nella schizofrenia*, (XXX Congrès, Milan, 1968), Lav. Neuropsichiat., 1969, 44, n. 2, pp. 561-575.

ROYO MARIN A.: *Teologia della perfezione cristiana*, Ed. Paoline, 1987.

ROLDAN A.: *Introducción a la ascética diferencial*, (Col. « Psicologia, Medicina, Pastoral », n. 21), Madrid, Ed. Razón y Fe, 1960, pp. 463, (trad. italiana: *Ascetica e psicologia*, Roma, Ed. Paoline, 1962).

RORSCHACH H.: *Psychodiagnostic*, P.U.F., 1947, (ver. it., in preparazione, Edizioni Paoline).

SEDMAN G. et HOPKINSON G.: *The psychopathology of mystical and religious conversion experiences in psychiatric patients*, Confin. Psychiat., 1966, 9, n. 1, pp. 1-19 et pp. 65-77.

SELVINI (M. PALOZZOLI): *Contributo della psicopatologia del vissuto corporea*, Arch. psicol. neurol. Psichiat., 1965, 26, pp. 344-368.

SIMONEAUX H.: *Spiritual guidance and the varieties of character*, New York, Pageant Press, 1956, pp. 248.

SCHNEIDER PIERRE - B.: *Psicologia medica*, Feltrinelli ed., Milano, 1976.

SIWEK P.: *Eresie e superstizioni d'oggi*, Roma, Herder, 1963, pp. VIII-326.

SPIAZZI R.: *Prospettive religiose del nostro tempo*, Roma, Ed. Idea, 1964, pp. 240.

SPROTT W. J. H.: *Manuale di psicologia sociale*, (Collezione psicologica), trad. di M. W. Battacchi, Firenze, Ed. Universitaria, 1957, pp. 348.

STOKER A.: *Le traitement moral des nerveux*, Beauchesne, 1948.

STOKER A.: *Psychologie du sens moral*, Surezenne, 1949.

THURSTON H.: *The physical phenomena of misticism*, London, Burns & Oates, 1951, pp. 427, (ed. tedesca: Luzern, Räber, 1956; ed. francese: Paris, Gallimard, 1961).

THURSTON H.: *Ghosts and Poltergeists*, London, Burns & Oates, 1953, pp. 210.

TIBERGHIEN P.: *Médicine et morale*, Desclée, 1952.

VANDERVELDT J. H. - ODENWALD R. P.: *Psychiatry and catholicism*, New York, Mc-Graw-Hill, 2° ed., 1957, pp. IX - 474.

WITTKOWER E. D.: *Trance and possession states*, Int. J. Social Psychiat., 1970, 16, n. 2, pp. 153-160.

ZAVALLONI R.: *Educazione e personalità*, 2ª ed., Milano, Vita e Pensiero, 1959, pp. 228.

ZAVALLONI R.: *Conoscere per educare. Guida alla conoscenza dell'alunno*, (Coll. « L'età evolutiva » n. 11), Brescia, La Scuola, 1961, pp. 158.

ZAVALLONI R.: *Studi psico-pedagogici sulla vocazione*, (Pubblicazioni dell'Istituto Pedagogico Francescano, n. 2), Brescia, La Scuola, 1961, pp. 184.

ZAVALLONI R.: *La libertà personale, nel quadro della psicologia della condotta umana*, (Pubblicazioni dell'Univer. Catt. del S. Cuore, vol. 50), Milano, Vita e Pensiero, 1956, pp. 314; in corso di stampa la 2ª ed. riveduta e aggiornata (trad. spagnola: Madrid, Ed. Razón y Fe, 1959, trad. inglese. Chicago, Forum Books, 1962).

ZAVALLONI R.: *La vita emotiva*, nel volume: « Questioni di psicologia », 1962, pp. 367-395.

ZAVALLONI R.: *Lo sviluppo psicologico dell'adolescente*, nel volume: « Enciclopedia della adolescenza », 1965, pp. 49-110.

ZAVALLONI R.: *La psicologia clinica nella educazione*, Milano, Vita e Pensiero, 2ª ed., riveduta e aggiornata, 1963, pp. 513, (traduzione spagnola: Alcoy, Marfil, 2ª ed., 1962).

VAN RILLAER J.: *Les illusions de la psychanalyse*, Pierre Mardaga, ed. Bruxelles, 1980.

VAN STRAELEN H.: *Ouverture à l'autre laquelle?*, Beauchesne, Paris, 1982.

VAN STRAELEN H.: *Le Zen démystifié*, Beauchesne, Paris, 1985.

VINAY MARIE-PAULE: *Igiene mentale*, Ed. Paoline, 1974.

CRISTIANO M. CHARLOT

STUDI SCIENTIFICI RECENTI SUL SATANISMO

Il convegno sul Diavolo tenuto a Torino dal 17 al 21 ottobre 1988 ha attirato una rinnovata attenzione della stampa di tutta Europa sui temi del demoniaco; il modo con cui l'argomento è stato accostato non manca tuttavia di lasciare qualche perplessità, e di destare qualche timore. Dal punto di vista della teologia cattolica, si può temere che l'insistenza sul Diavolo come simbolo, archetipo o figura del male faccia dimenticare la semplice verità — su cui, prima di Giovanni Paolo II, tante volte aveva insistito Paolo VI (1) — secondo cui il Demonio è effettivamente un essere personale che agisce tra gli uomini per tentarli. Lo studioso di nuovi movimenti religiosi può manifestare, tuttavia, anche un altro timore. In occasione del convegno di Torino — destinato, per la sua risonanza, a rimanere influente in argomento per qualche anno — sono state proposte, tra l'altro, alcune *interpretazioni* del satanismo, ridotto a sfogo di pulsioni dell'inconscio o a sopravvivenza di una cultura ancestrale magico-sacra, senza che l'interpretazione sia sempre apparsa sostenuta da un'adeguata *fenomenologia*, da una descrizione — cioè — di come sono nati, che cosa si propongono e chi riuniscono i gruppi satanisti. Il problema non riguarda solo il convegno torinese, se è vero che anche Jeffrey Burton Russell, autore di una delle più documentate storie dell'idea del Demonio in Occidente (2), è stato accusato — a proposito del satanismo contemporaneo — di passare troppo rapidamente a proporre interpretazioni, limitando la fenomenologia a qualche caso clamoroso o letterario. Non vi è invece ragione di prescindere — quando si studia il satanismo — dai principi metodologici sviluppati dal più serio studio scientifico delle religioni, la cui applicazione si dimostra tanto più feconda in materia di gruppi marginali o devianti (come le cosiddette « sette » e, appunto, i Satanisti) dove più spesso ci si trova in

---

(1) Cfr. PAOLO VI, *Discorso per l'udienza generale del 15.11.1972*, in *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. X, pp. 1168-1173.

(2) Per il nostro tema cfr. soprattutto JEFFREY BURTON RUSSELL, *Il Diavolo nel mondo moderno*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 1987. Ancora più sommari, e in gran parte desunti da fonti meramente giornalistiche, i riferimenti al satanismo contemporaneo in ALFONSO M. DI NOLA, *Il diavolo*, Newton Compton, Roma 1987.

presenza di descrizioni sensazionalistiche o superficiali. Si potrà ricordare — per limitarsi a un solo esempio autorevole — il metodo proposto da Mircea Eliade, che invita a studiare i fenomeni religiosi (e anche para-religiosi o pseudo-religiosi) attraverso tre fasi di studio: la storia, la fenomenologia e l'ermeneutica. Si tratta, cioè, anzitutto di chiedersi come e quando è nato un fenomeno; quindi di descriverlo, e infine (ma solo *infine*, e senza saltare passaggi) di cercare di decifrare a quale esigenza dell'uomo (che è sempre alla ricerca, talora senza saperlo o negandolo, di un rapporto con il sacro e con i suoi simboli) risponde quella specifica « ierofania », quel modo particolare in cui il sacro (magari ambiguamente) si manifesta (3).

È chiaro che l'indagine storico-fenomenologica si presenta più facile per taluni movimenti che non per altri, la cui esistenza è più discreta quando non clandestina. Questo elemento può forse spiegare perché — per esempio — studi scientifici sul satanismo italiano del nostro secolo siano praticamente assenti (e pertanto a questo argomento non si potrà riservare qui più di qualche cenno), mentre qualche attenzione è stata dedicata alle sopravvivenze magiche nelle campagne, soprattutto nel Sud, e (particolarmente in un recente interessante saggio di Giuseppe Orlandi, territorialmente limitato al Ducato di Modena) a episodi di satanismo che si sono verificati nel nostro paese (come in altri) fra il Settecento e l'Ottocento (4). Anche per quanto riguarda i fenomeni dei nostri giorni, vi sono certamente difficoltà, ma lo studio non dovrebbe essere impossibile, se si pensa che altri gruppi devianti (per esempio nel mondo della criminalità, del terrorismo o della droga), certo non meno clandestini dei Satanisti, sono stati oggetto di analisi storiche, psicologiche e sociologiche anche di notevole mole.

Si ha talora l'impressione che — a differenza di quanto avviene in altri paesi — una ricerca storico-sociologica, o di

---

(3) Per una sintesi dei principi metodologici di Mircea Eliade, rivista e approvata dallo stesso studioso rumeno, con una scelta di testi, cfr. JULIEN RIES, *Histoire des religions, phénoménologie, herméneutique. Un regard sur l'oeuvre de Mircea Eliade*, in *L'Herne*, quaderno n. 33 (1978) a cura di Constantin Tacou, pp. 81-88. Non si è mancato di accusare questa prospettiva di relativismo (cfr. per esempio KEN WILBER, *A Sociable God*, McGraw-Hill, New York 1983, pp. 12-16); ma in realtà l'ermeneutica eliadiana non rinuncia al giudizio: piuttosto lo prepara, predisponendo con rigore i materiali su cui poi il giudizio potrà esercitarsi.

(4) Cfr. GIUSEPPE ORLANDI, *La fede al vaglio. Quietismo satanismo e massoneria nel Ducato di Modena fra Sette e Ottocento*, Aedes Muratoriana, Modena 1988.

storia delle idee, su fenomeni come il satanismo sia per qualche verso considerata poco rispettabile, il che — come ammoniva lo stesso Mircea Eliade nel suo classico *Occultismo, stregoneria e mode culturali* (5) — non dovrebbe avvenire, perché è spesso proprio nelle sue modalità (quando non, appunto, nelle sue mode) culturali più marginali e devianti che talora si rivelano forze che agitano in profondo la società contemporanea. Che si tratti, del resto, di un terreno su cui è di fatto possibile avventurarsi è dimostrato dalla circostanza che il satanismo anglo-americano (e, in misura minore, tedesco e francese) non è più una terra sconosciuta per gli studiosi di movimenti religiosi marginali, grazie all'interesse non occasionale che all'argomento hanno dedicato sociologi, antropologi e storici delle religioni. Il mio scopo consiste in questa sede — senza pretese di esaustività — nel fare cenno ad alcuni dei più importanti fra questi lavori, nel tentare un primo (e necessariamente parziale e provvisorio) bilancio dei loro risultati, e nel mostrare quali sono le direzioni e i problemi più interessanti verso cui la ricerca potrebbe in futuro orientarsi.

1. *Alcuni studi recenti*

Nel presentare alcuni studi recenti sul satanismo, occorre ancora delimitare l'argomento, precisando che verranno qui presi in esame soltanto studi sul satanismo *contemporaneo* condotti dal punto di vista della storia, della sociologia e della fenomenologia delle religioni. Rimarrà quindi fuori dal mio esame l'abbondante letteratura sul satanismo come fenomeno storico, dall'antichità all'Ottocento (una letteratura che si dedica principalmente a dibattere se tale fenomeno sia effettivamente esistito, e se i resoconti che lo attestano siano davvero degni di fede, insieme con i testi che si occupano dei satanisti dei nostri giorni dal punto di vista psico-patologico o da una prospettiva strettamente giuridica o criminologica. Rimarrà anche fuori dal mio esame la letteratura di tipo non strettamente scientifico, che si può distinguere in un filone di tipo giornalistico (talora — benché raramente — di qualità non disprezzabile, come nel caso dei volumi di Arthur Lyons, che ha effettivamente frequentato l'ambiente dei Satanisti e si preoccupa di difenderli da tutta una serie di accuse che giudica in-

(5) Cfr. MIRCEA ELIADE, *Occultismo, stregoneria e mode culturali. Saggi di religioni comparate*, tr. it., Sansoni, Firenze 1982.

fondate) (6), e in una abbondante pubblicistica che denuncia — spesso francamente esagerandoli — i pericoli del satanismo. Un tempo quest'ultima letteratura proveniva quasi esclusivamente da autori religiosi (in particolare protestanti, soprattutto fondamentalisti), mentre di recente il « pericolo satanista » è diventato un cavallo di battaglia del movimento anti-sette di matrice laicista negli Stati Uniti, rappresentato soprattutto da organizzazioni come C.A.N., il *Cult Awareness Network*.

Come ho avuto occasione di accennare in altra sede (7) il problema non riguarda solo il satanismo, ma anche i movimenti più propriamente religiosi percepiti come marginali o devianti chiamati « sette » o « culti ». Al riguardo occorre distinguere fra una critica *di matrice religiosa*, che mette in luce le deviazioni delle « sette » (un termine, peraltro, dalle connotazioni sfuggenti e dallo statuto epistemologico dubbio) partendo da criteri di verità e di valore, e una critica *laicista* che attacca come « settaria », al contrario, qualunque manifestazione religiosa che si affermi certa dell'esistenza di verità e valori. Per la seconda critica (laicista) delle « sette » l'attacco alle deviazioni (talora indubbiamente reali) di alcune « nuove religioni » è, più spesso, un pretesto per colpire tutte le forme giudicate eccessivamente « forti » e incompatibili con il mondo moderno di esperienza religiosa, avvengano queste nell'ambito di religioni maggioritarie o minoritarie. Così il « movimento anti-sette » aggredisce, con pochi distinguo, le « nuove religioni » e le manifestazioni « forti » di religioni che nuove non sono, come dimostrano per esempio i suoi attacchi all'*Opus Dei* (8). In questa prospettiva diventa indispensabile per il movimento anti-sette mantenere e incrementare l'allarme sociale contro i « culti » devianti, che permette — per esempio — di invocare leggi speciali o misure straordinarie il cui raggio di applicazio-

---

(6) Cfr. ARTHUR LYONS, *The Second Coming. Satanism in America*, Dodd, Mead & Co., New York 1970; ID., *Satan Wants You. The Cult of Devil Worship in America*, The Mysterious Press, New York 1988 (quest'ultima opera, nonostante il titolo sensazionalistico, reca la prefazione di un rispettato sociologo, Marcello Truzzi). Sulla Francia un'opera giornalistica che dà qualche informazione è JEAN-PAUL BOURRE, *Les sectes lucifériennes aujourd'hui*, Belfond, Parigi 1978.

(7) Cfr. MASSIMO INTROVIGNE, *Massoneria, occultismo e « nuova religiosità »*, relazione ai convegni *Massoneria, cattolici e cultura* promossi da Alleanza Cattolica a Torino e a Milano il 16 e 17 aprile 1988, di prossima pubblicazione sui *Quaderni di Cristianità*.

(8) Per recenti episodi di intolleranza nei confronti dell'*Opus Dei* da parte di una delle più note organizzazioni anti-sette spagnola cfr. *Adista*, 10-11-12 ottobre 1988, pp. 12-13.

ne sarà poi estremamente ampio e ambiguo. In questa chiave verranno facilmente esagerate anche le statistiche sul numero dei Satanisti, e sulla rilevanza del satanismo come fenomeno sociale o criminogeno, che gli studi scientifici a cui faremo cenno tendono invece a ridimensionare. Dalla letteratura allarmistica — talora *maliziosamente* allarmistica — che ho da ultimo citato vanno naturalmente tenute distinte le valutazioni teologiche del satanismo (esemplare, al riguardo, l'analisi che ne offriva già all'indomani della Seconda Guerra Mondiale il grande demonologo cattolico Egon von Petersdorff nella sua *Daemonologie*) (9); tali studi si situano tuttavia già sul versante dell'ermeneutica e dell'interpretazione (in questo caso teologica) — certamente indispensabile — mentre in questa sede si intende concentrare l'attenzione, come accennato, sugli elementi di carattere fenomenologico. In quest'ultima chiave verranno esaminati ora alcuni esempi di indagine rispettivamente di tipo storico-fenomenologico, sociologico e antropologico:

a) *indagini storico-fenomenologiche*

— *Karl R. H. Frick*

Un'attenzione particolare al satanismo — e all'opportunità di distinguerlo da fenomeni contigui — emerge nella ampia indagine storica di Karl R. H. Frick pubblicata dalla Akademische Druck-u. Verlagsanstalt di Graz dal 1973 al 1986 in sei volumi. Ci troviamo qui di fronte al lavoro storico classico, che esamina la tradizione gnostico-teosofica dalla gnosi antica fino ai giorni nostri, in un progetto discusso ma di grande respiro i cui tre ultimi volumi sono dedicati rispettivamente al satanismo antico, a quello medievale e moderno e alle relazioni fra satanismo e Massoneria (nonché alla polemica sull'esistenza o meno delle medesime) (10). Benché non manchi di elementi interessanti anche su eventi contemporanei (tra cui la segnalazione di un interesse per il satanismo americano da parte di gruppi anarco-terroristici recentemente attivi in Ger-

---

(9) EGON von PETERSDORFF, *Daemonologie*, 2a ed., Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1982, 2 voll.; cfr. sopr. il vol. II, *Daemonen am Werk*.

(10) Cfr. KARL R. H. FRICK, *Satanismus und Freimaurerei. Eine Dokumentation bis zur Gegenwart*, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz 1986; gli altri volumi del progetto (tutti pubblicati dallo stesso editore a Graz) sono: *Die Erleuchteten. Gnostisch-theosophische und alchemistisch-rosenkreuzerische Geheimgesellschaften bis zum Ende des 18. Jahrhunderts - Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der Neuzeit* (1973); *Licht und Finsternis. Gnostisch-theosophische und freimaurerisch-okkulte Geheimgesellschaften bis an die Wende zum 20.Jahrhun-*

mania) (11), l'indagine — peraltro non priva di imprecisioni — si concentra soprattutto sull'epoca *precedente* alla Seconda Guerra Mondiale, ed è intesa a mostrare i legami e le continuità, piuttosto che le differenze, fra satanismo, rinascita della stregoneria e magia cerimoniale, pur proponendo anche qualche criterio per costruire il satanismo come categoria autonoma.

— *J. Gordon Melton*

Direttore dell'*Institute for the Study of American Religion* presso l'Università della California a Santa Barbara, J. Gordon Melton (alla cui cortesia devo copia di una serie di documenti e rituali altrimenti introvabili) è considerato la maggiore autorità in materia di gruppi religiosi o para-religiosi minoritari degli Stati Uniti. L'istituto da lui diretto a Santa Barbara ha raccolto quella che è probabilmente la maggiore documentazione mondiale su un gran numero di gruppi di Satanisti. Sulla base di questa documentazione, Melton ha potuto proporre una fenomenologia del satanismo in diversi articoli (12) e nelle sezioni dedicate al satanismo dei suoi *The Encyclopedia of American Religions*, periodicamente aggiornata, e *Encyclopedic Handbook of Cults in America*; va pure ricordato *Magic, Witchcraft and Paganism in America: A Bibliography* (13). In polemica con il movimento anti-sette, Melton ha particolarmente sottolineato negli ultimi anni l'inattendibilità di statistiche sul numero dei Satanisti negli Stati Uniti proposte da fonti giornalistiche (o dalle stesse organizzazioni sataniste), che parlano

---

dert. Teil 1: Ursprünge und Anfänge (1975) e *Teil 2: Geschichte ihrer Lehren, Rituale und Organisationen* (1978); *Das Reich Satans. Luzifer/Satan/Teufel und die Mond - und Liebesgöttinnen in ihren lichten und dunkeln Aspekten - eine Darstellung ihrer ursprünglichen Wesenheiten in Mythos und Religion* (1982); *Die Satanisten. Materialen zur Geschichte der Anhänger des Satanismus und ihrer Gegner* (1985). Gli ultimi tre volumi formano la trilogia *Satan und die Satanisten.* Per un esempio di letteratura polemica sui rapporti Satanismo/Massoneria cfr. HANS BAUM, *Kirche im Endkampf. Heft 1: Freimaurerischer Satanismus heute,* Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1982.

(11) Cfr. K.R.H. FRICK, *Satanismus und Freimaurerei. Eine Dokumentation bis zur Gegenwart,* cit., pp. 142-143.

(12) Cfr. in particolare J. GORDON MELTON, *Evidences of Satan in Contemporary America: A Survey,* relazione al convegno della *Pacific Division of the American Philosophical Association,* Los Angeles, 27-28 maggio 1986.

(13) Cfr. J. GORDON MELTON, *The Encyclopedia of American Religions,* 2a ed., Gale Research Company, Detroit 1987 (3a ed.: 1988); ID., *Encyclopedic Handbook of Cults in America,* Garland, New York - Londra 1986; ID., *Magic, Witchcraft and Paganism in America. A Bibliography,* Garland, New York - Londra 1982.

di decine o anche di centinaia di migliaia di membri. In realtà, i Satanisti che aderiscono a gruppi organizzati non sarebbero più di cinquemila in tutti gli Stati Uniti, a cui vanno aggiunti un certo numero di satanisti « individuali » e di semplici acquirenti di letteratura « satanica », senza che tuttavia si possa parlare di decine e tanto meno di centinaia di migliaia di persone. Melton — particolarmente interessato ai problemi di tipologia e di classificazione — ha anche insistito sulla differenza fra magia così come è stata tradizionalmente praticata in Europa, magia cerimoniale del tipo della *Golden Dawn*, stregoneria classica, neo-stregoneria « gardneriana » (« re-inventata » dallo scrittore inglese Gerald Gardner, 1884-1964), e satanismo. Si avrà occasione di tornare su queste distinzioni — che si incrociano con quelle proposte dai sociologi — in occasione di un bilancio più generale delle ricerche recenti.

b) *Studi sociologici*

— *Marcello Truzzi*

Già professore associato di sociologia al New College di Sarasota, in Florida, attualmente professore di sociologia alla Eastern Michigan University, Marcello Truzzi ha dedicato gran parte della sua attività alla fondazione di una « sociologia dell'occulto », conducendo un'ampia « ricerca sul campo » in California, Michigan e Florida, che lo ha portato a esplorare un buon numero di gruppi satanisti, di magia cerimoniale e di neostregoneria « gardneriana ». Ha diretto *Exploration*, una *newsletter* informativa sui corsi e le pubblicazioni delle università americane nel settore dell'occultismo e del satanismo. Prescindendo dalla magia cerimoniale e da altre forme di occultismo, la « sociologia dell'occulto » di Marcello Truzzi ha soprattutto prodotto una complessa tavola tipologica che si ispira a una distinzione antica fra magia (non cerimoniale) « bianca » e « nera » (quest'ultima identificata con il satanismo) (14).

— *William Sims Bainbridge*

Professore di sociologia all'Università di Washington — e autore con Rodney Stark nel 1975 di *The Future of Religion*, uno dei libri più importanti della nuova sociologia della reli-

---

(14) Cfr. MARCELLO TRUZZI, *Towards a Sociology of the Occult: Notes on Modern Witchcraft*, in *Religious Movements in Contemporary America*, a cura di Irving I. Zaretsky e Mark P. Leone, Princeton University Press, Princeton 1974, pp. 628-645.

gione americana (15) — William Sims Bainbridge merita particolare attenzione per la sua opera del 1978 *Satan's Power* (16), che costituisce il maggior esempio di *participant observation* a proposito di un gruppo di Satanisti, sia pure *sui generis*, di origine europea (inglese, e con un « capitolo » anche a Roma) chiamato *The Process*, che ha oggi cessato la sua attività. La *participant observation* — l'« infiltrazione » e la condivisione della vita di gruppi religiosi minoritari, di cui si intende poi dare conto in ricerche sociologiche — è al centro di un vasto dibattito negli Stati Uniti per le sue implicazioni etiche e deontologiche (17). Uno dei primi esempi risale agli anni Cinquanta, quando il professor Leon Festinger e i suoi collaboratori « infiltrarono » con successo un gruppo di fedeli dei dischi volanti che attendeva la fine di questo mondo, con il principale scopo di studiare le reazioni di un gruppo millenaristico al mancato verificarsi di una profezia (18). Il metodo di Festinger fu, peraltro, vivamente criticato ritenendo che l'infiltrazione di un gruppo di sociologi all'interno di un movimento piccolissimo ne avesse snaturato le caratteristiche rendendo l'osservazione ultimamente poco attendibile (e causando forse ulteriori problemi psicologici a un gruppo già abbastanza turbato). In seguito alle polemiche la *participant observation* è avvenuta, nella maggior parte dei casi, da parte di studiosi che si sono resi noti come tali almeno ai dirigenti dei movimenti che intendevano studiare, ottenendo la loro autorizzazione per condurre le loro ricerche (talora senza che i semplici membri del movimento ne fossero a conoscenza). Un esempio — peraltro discusso — è lo studio della Chiesa dell'Unificazione del reverendo Moon condotto dal sociologo John Lofland fra il 1959 e il 1964, quando il movimento era ancora una realtà minuscola e ai suoi inizi negli Stati Uniti. L'uso di pseudonimi per proteggere la *privacy* dell'organizzazione e dei suoi membri e dirigenti, giustificato nell'edizione del 1966 (dove la Chiesa dell'Unificazione diventa *Doomsday Cult*, il reverendo Moon è chiamato « Mr. Chang » e così via), è stato mantenuto nelle

---

(15) RODNEY STARK - WILLIAM SIMS BAINBRIDGE, *The Future of Religion. Secularization, Revival and Cult Formation*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - Londra 1985.

(16) WILLIAM SIMS BAINBRIDGE, *Satan's Power. A Deviant Psychotherapy Cult*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - Londra 1978.

(17) Cfr. sul punto F. R. LYNCH, *Field research and future history: problems posed for the etnographic sociologists by the « Doomsday Cult » making good*, in *American Sociologist*, vol. 12 (1977), pp. 80-88.

(18) Cfr. LEON FESTINGER - HENRY RIECKEN - STANLEY SCHACHTER, *When Prophecy Fails*, Harper & Row, New York 1956.

edizioni successive, dove forse è meno giustificato in quanto — con la crescita e la notorietà mondiale dell'Unificazionismo — personaggi e strutture sono facilmente riconoscibili anche dai non specialisti (19). Alla tecnica e alla deontologia di Lofland si ispira dichiaratamente Bainbridge nel suo studio di *The Process* e dei suoi successivi scismi condotto dal 1971 al 1976. Nel libro, *The Process* è chiamato *The Power*, il suo fondatore e capo carismatico Robert de Grimston è chiamato Edward de Forest, e con simili pseudonimi sono indicati organizzazioni e persone collegate al gruppo. Anche in questo caso — almeno fra gli addetti ai lavori — si è capito quasi subito di quale organizzazione Bainbridge intendesse parlare. L'esperienza di Bainbridge mostra, in ogni caso, il carattere particolare della *participant observation* applicata a gruppi considerati particolarmente « devianti » come i Satanisti. Benché dopo qualche tempo Bainbridge riveli effettivamente la sua identità di studioso ai dirigenti di *The Process*, questi continuano a considerare il suo interesse come a metà fra il personale e lo scientifico, e — mentre il gruppo entra in crisi e si spezza per uno scisma — Bainbridge si trova crescentemente coinvolto nelle sue attività fino a partecipare a questue per le strade, a operare come « sacerdote » e a essere perfino fra gli autori di un corso per corrispondenza che presenta le credenze del movimento nonché a condurre seminari per presentarne gli insegnamenti (20). Benché secondo Bainbridge la reazione della maggioranza dei membri del gruppo alla scoperta della sua identità sia stata favorevole, altri non hanno apprezzato l'indagine ed è possibile che la sua avventura sociologica abbia avuto qualche cosa a che fare con lo scisma e la dissoluzione del gruppo come tale. È in ogni caso significativo dello *status* raggiunto da Bainbridge in *The Process* che lo stesso Robert de Grimston quando — alla fine della sua avventura — ritenne opportuno, nel 1975, eclissarsi e poi abbandonare gli Stati Uniti (che erano diventati nel frattempo il centro del movimento) si sia rifugiato per una settimana con la sua compagna in casa del sociologo (21). Il volume di Bainbridge, che pure ha avuto in genere recensioni favorevoli, ha però fatto porre di nuovo il problema se nella *participant observation* l'intervento del sociologo non rischi di alterare il fenomeno che sta osservando, e ha fatto

---

(19) JOHN LOFLAND, *Doomsday Cult*, 1a ed.: Prentice Hall, Englewood Cliffs 1966; 2a ed. rivista: *Doomsday Cult. A Study of Conversion, Proselytization and Maintenance of Faith*, Irvington, New York 1977.

(20) Cfr. W. S. BAINBRIDGE, *op. cit.*, pp. 6-7.

(21) *Ibid.*, p. 288.

prendere ad altri gruppi di Satanisti, come il Tempio di Set, misure per impedire le «infiltrazioni» da parte di studiosi (22).

— *Randall H. Alfred*

Figura colorita del movimento del *New Age*, attivista politico nel settore dell'ecologia e docente di sociologia al Southampton College della Long Island University dal 1969 al 1971, Randall H. Alfred merita attenzione in questa sede per la sua *participant observation* condotta fra l'aprile 1968 e l'agosto 1969 nella Chiesa di Satana di Anton Szandor LaVey, un gruppo internazionale con aderenti anche in Italia, peraltro un'organizzazione relativamente « aperta ». All'inizio del suo studio, Alfred *non* dichiarò la sua qualità di studioso, si finse convertito al satanismo e salì nella gerarchia del movimento fino a partecipare alle riunioni del Consiglio dei Nove Sconosciuti, dove tuttavia scrive di essere riuscito « a evitare un'influenza indebita, giacché si trattava di un corpo consultivo e non legislativo » a causa dell'autorità carismatica di LaVey. A un certo punto, scrive Alfred, « le mie idee sull'etica della *participant observation* non dichiarata cambiarono, e decisi di dire a LaVey che cosa stavo facendo e di chiedergli il permesso di pubblicare i risultati di questa ricerca. Come avevo sospettato da pochi commenti che aveva fatto in tono semi-scherzoso nel passato, aveva sempre sospettato che stessi conducendo una ricerca. La sua impressione era stata, tuttavia, che il mio interesse fosse genuino e anzitutto personale, con la ricerca tenuta come una sorta di possibilità secondaria ». Dopo aver scoperto che le cose non stavano così LaVey — in una pagina meritevole di passare alla storia della *participant observation* — dichiara al sociologo che si è trattato di un inganno e di una menzogna... e quindi di un magnifico risultato per la Chiesa di Satana, che venera appunto il « padre della menzogna » e che non può che rallegrarsi quando si trova di fronte alla menzogna organizzata. «Giacché la mia finzione era tipicamente satanica — conclude Alfred — in realtà non stavo fingendo: e l'ultima risata diabolica, dopo tutto, non è stata la mia » (23).

---

(22) Circolare del Tempio di Set, senza data, trasmessa all'autore nel giugno 1988.

(23) RANDALL H. ALFRED, *The Church of Satan*, in *The New Religious Consciousness*, a cura di Charles Y. Glock e Robert N. Bellah, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - Londra 1976, pp. 180-202 (pp. 184-185).

c) *Studi antropologici*

— *Edward James Moody*

Le ricerche antropologiche sul nostro tema sono più facili da distinguere in teoria che in pratica da quelle di carattere sociologico. Gli antropologi — come nel caso di Edward J. Moody, professore alla Queen's University di Belfast, in Irlanda — cercano di applicare all'osservazione di gruppi occidentali minoritari le tecniche messe a punto dai loro colleghi che hanno deciso di condividere per qualche tempo la vita di tribù « primitive » (o, come oggi talora si preferisce dire, « primarie »), preoccupandosi quindi meno del carattere manifesto o « coperto » della *participant observation*. L'antropologo, infatti, dovrebbe per definizione cercare di comportarsi come un membro del gruppo che studia. La ricerca di Moody è interessante perché si riferisce al gruppo di San Francisco della Chiesa di Satana alla fine degli anni Sessanta, quando il carattere deviante era per certi versi maggiore di quanto non appaia oggi. Benché abbia studiato il gruppo in un'epoca in cui rituali come la messa nera classica erano praticati più largamente di quanto non sia avvenuto in seguito, Moody perviene alla conclusione (per qualche verso estrema) secondo cui gruppi come la Chiesa di Satana (da tenere distinti da altri gruppi satanisti che tendono a violare la legge) non sono dannosi e anzi « devono essere incoraggiati » (24), in quanto aiuterebbero persone in difficoltà a tradurre in forme rituali il loro disadattamento che altrimenti potrebbe sfogarsi in manifestazioni ben più pericolose.

2. *Un primo bilancio delle ricerche*

La filosofia della scienza contemporanea si mostra spesso scettica nei confronti delle definizioni, e fa notare che le tipologie, le tassonomie e le classificazioni hanno un'importanza centrale per le scienze che si trovano in un momento di sviluppo non ancora completo, e per le discipline nuove che hanno anzitutto bisogno di ordinare e di classificare per identificare adeguatamente il loro oggetto. È quanto avviene nella scienza che studia i nuovi movimenti religiosi, di cui si può

---

(24) EDWARD J. MOODY, *Magical Therapy: An Anthropological Investigation of Contemporary Satanism*, in *Religious Movements in Contemporary America*, cit., pp. 355-382 (p. 382).

certamente dire che si tratta in effetti di una scienza relativamente recente, per molti versi ancora nelle sue prime fasi di sviluppo particolarmente per quanto riguarda i movimenti di matrice occultista e satanista. Gli studi a cui abbiamo fatto cenno si sono così concentrati soprattutto su due aspetti: una distinzione del satanismo da fenomeni per qualche verso simili, con cui può essere confuso; e un primo abbozzo di tipologia che distingue fra varie correnti di Satanisti. Esaminerò brevemente le due problematiche, proponendo una distinzione e quindi una tipologia che tiene conto di molti degli studi a cui più sopra si è fatto cenno, ma anche di osservazioni personali sui testi e sui rituali dei vari gruppi.

a) *« Wicca », magia cerimoniale e satanismo*

Il satanismo viene spesso confuso con fenomeni come la magia post-gardneriana e la magia cerimoniale con cui — come ha fatto notare soprattutto J. Gordon Melton — ha vari punti in comune, ma sostanzialmente non si identifica. A prescindere dalle attività di individui isolati che si presentano come « maghi » o « streghe », i movimenti *organizzati* di tipo magico moderno più diffusi in Occidente possono essere ricondotti o alla magia cerimoniale o alla cosiddetta *Wicca.* Nessuna delle due coincide con il satanismo.

Uno dei maggiori problemi che lo storico dell'occultismo si trova a dovere affrontare — e che esula sostanzialmente dalla nostra trattazione — è se i movimenti organizzati di carattere magico moderno siano o meno in continuità (come pretendono spesso di essere) con persone o gruppi attivi dal Trecento al Seicento e perseguiti giudizialmente come « streghe » o « stregoni », con precedenti fenomeni più propriamente medioevali, con la Cabala, con la gnosi antica e addirittura con culti precristiani. Il fenomeno è di interesse più storico che sostanziale perché — a differenza di quanto avviene in religioni come quella cattolica, dove la « successione apostolica » è cruciale (se chi pronuncia le parole della Messa non è stato ordinato all'interno di una linea di successione valida, i cattolici ritengono che sull'altare, semplicemente, non avvenga nulla) — nella magia le parole e i gesti si pretendono efficaci a prescindere dalla tradizione in cui si inseriscono. Se le « istruzioni per l'uso » sono sufficientemente complete un rituale può essere passato di mano in mano attraverso i secoli, o riscoperto dopo un'interruzione di centinaia di anni, senza che nulla muti quanto alla sua efficacia. Tutto questo premesso, studiosi come Melton ritengono che non esistano prove che permettano

di stabilire una continuità interrotta nei moderni movimenti magici che risalga al di là delle correnti interessate all'occultismo (che in altra occasione ho chiamato « calde », distinguendole dalle correnti « fredde » razionaliste) (25) della Massoneria del Settecento e dell'Ottocento, a sua volta influenzata dalle correnti rosacrociane del Seicento, che conosciamo meglio grazie agli studi di Francis Yates (26), nonché — indubbiamente — dalla Cabala ebraica. Sono queste le fonti di autori ottocenteschi come Francis Barrett e Eliphas Levi, che sintetizzano un lungo lavoro settecentesco, incomprensibile senza tenere presenti i legami con la corrente « calda » della Massoneria. La nascita della magia cerimoniale moderna viene in genere fissata al 1888 quando un gruppo di massoni di tale corrente, insoddisfatti del crescente predominio della « corrente fredda », si riunirono a Londra per fondare l'*Ordine Ermetico della Golden Dawn,* il cui principale *leader* era S. L. MacGregor Mathers (27). Il più famoso membro della *Golden Dawn* fu, nella generazione successiva rispetto a quella dei fondatori, Aleister Crowley (1875-1947), che farà da *trait d'union* fra la magia cerimoniale di origine inglese e quella di origine tedesca, diventando il rappresentante in Gran Bretagna dell'*Ordo Templi Orientis* fondato in Germania da Karl Keller (morto nel 1905). L'*Ordo Templi Orientis* fu poi esportato negli Stati Uniti da C. S. Jones, Jack Parsons e altri; successivamente in terra americana si produssero numerosi scismi e riorganizzazioni, ma

---

(25) Cfr. il mio *Massoneria, occultismo e « nuova religiosità »*, cit. alla nota 7.

(26) Cfr. sopr. FRANCES YATES, *L'Illuminismo dei Rosa-Croce,* tr. it., Einaudi, Torino 1976.

(27) Su tutta la tradizione magica cfr. la trilogia di E. M. BUTLER, *The Myth of the Magus,* 2a ed., Cambridge University Press, Cambridge 1979; *Ritual Magic,* 3a ed., *ibid.* 1979; *The Fortunes of Faust,* 2a ed., *ibid.* 1979. Su Eliphas Lévi cfr. tra gli altri CHRISTOPHER McINTOSH, *Eliphas Lévi and the French Occult Revival,* Rider and Company, Londra 1972. Si condividano o meno le sue conclusioni, un punto di riferimento importante per la letteratura in tema di occultismo rimangono i due volumi di JAMES WEBB, *The Occult Underground,* Open Court Publishing Company, La Salle (Illinois) 1974; e *The Occult Establishment, ibid.* 1976. Per il ruolo della Massoneria fondamentale è RENE' LE FORESTIER, *La Franc-Maçonnerie templière et occultiste aux XVIIIe et XIXe siècles,* 2a ed., 2 voll., La Table d'Emeraude, Parigi 1987. Per orientarsi nella vasta bibliografia sulla *Golden Dawn* si potrà partire da *The Golden Dawn Companion. A Guide to the History, Structure, and Workings of the Hermetic Order of the Golden Dawn,* a cura di R. A. Gilbert, The Aquarian Press, Wellingborough (Northamptonshire) 1986, e ELLIC HOWE, *The Magicians of the Golden Dawn. A Documentary History of a Magical Order 1887-1923, ibid.* 1985. L'essenziale dei rituali della *Golden Dawn.* è reperibile in ISRAEL REGARDIE, *La magia della Golden Dawn. Insegnamenti - Riti - Cerimonie,* tr. it., 4 voll., Edizioni Mediterranee, Roma 1979.

venne trovato contemporaneamente in Israel Regardie (1907-1985), che era stato il segretario di Crowley, il maggiore sistematore e divulgatore dei rituali della *Golden Dawn* (28). La vicenda della magia cerimoniale è rilevante per il satanismo, perché molti rituali di maghi cerimoniali, soprattutto di Crowley, sono stati adottati e largamente utilizzati da gruppi satanisti. Lo stesso è vero per molti emblemi e simboli tratti da autori come Barrett, Eliphas Levi (da cui deriva la famosa testa di capro con la stella utilizzata anche da *The Process*) e Mathers. Per giunta, molti *atteggiamenti* di Crowley hanno ispirato personaggi che si sono successivamente posti alla guida di gruppi satanisti: la sua ostentata malvagità e perversione (non rifiutava titoli come « la Grande Bestia » o « l'uomo più malvagio della terra »), l'esaltazione dell'immoralità con la diffusione dell'idea secondo cui si era entrati in una nuova epoca (l'eone di Horus) in cui non valeva più alcuna norma morale, l'irruzione nel rituale di elementi sessuali non sempre secondo natura (29). Infine, la magia cerimoniale moderna ha seguito una strada che ricorda quella dei gruppi satanisti più « colti »: l'incontro con la psicanalisi e l'intreccio che a un certo punto si fa inestricabile fra temi occultistico-magici e altri che derivano dalla psicologia del profondo. Benché personalmente legato alla sintesi fra Freud e Marx proposta da Wilhelm Reich, Israel Regardie insisteva nella sua ultima intervista rilasciata prima di morire che « chiunque si impegni nella *Golden Dawn*, la Grande Opera, DEVE precedere ogni lavoro pratico con una qualche forma di psicoterapia » (30). L'interesse della magia cerimoniale per la psicoterapia moderna anche nelle sue forme « eretiche » (e viceversa) è dimostrato dai contatti del 1945-1946 fra Jack Parsons e Ron L. Hubbard, il futuro fondatore della Scientologia. Su tali contatti esistono resoconti diversi, in quanto i nemici di Hubbard pensano che egli abbia partecipato con convinzione, sia pure per un tempo limitato, ai riti crowleyani di Parsons, mentre gli Scientologi dichiarano che egli si era infiltrato con successo all'interno di una pericolosa organizza-

---

(28) Cfr. l'intervista, rilasciata poco prima di morire, in cui traccia un bilancio della sua vita di occultista: *An Interview with Israel Regardie. His Final Thoughts and Views*, a cura di Christopher S. Hyatt, Falcon Press, Phoenix 1985.

(29) Su Aleister Crowley cfr. il classico — e ostile — JOHN SYMONDS, *The Great Beast. The Life of Aleister Crowley*, Rider and Company, Londra 1951; e ISRAEL REGARDIE - P.R. STEPHENSEN, *The Legend of Aleister Crowley*, 2a ed. rivista, Falçon Press, Phoenix 1983.

(30) *An Interview with Israel Regardie. His Final Thoughts and Views*, cit., p. 41.

zione di « magia nera » allo scopo di distruggerla (Parsons si autodistrusse qualche tempo dopo la rottura con Hubbard nell'esplosione — non si sa se voluta o incidentale — della sua casa di Pasadena) (31). Melton ritiene che la versione dei fatti degli Scientologi « sia coerente con il fatto che la presente Chiesa di Scientology non presenta influenze dirette dell'*Ordo Templi Orientis* » (32): e certamente se si può parlare di « magia » a proposito della Scientologia si tratta di qualche cosa di ben diverso dalla magia cerimoniale. Ma è interessante che anche Robert de Grimston, il fondatore di *The Process*, si sia interessato alla Scientologia: non tanto per ipotizzare un collegamento — che sarebbe del tutto fantasioso — fra Scientologia, magia cerimoniale e satanismo, ma per mostrare l'interesse che anche gruppi satanisti mostrano per tutte le forme di psicoterapia, « legittime » o « eretiche » che siano, in un intreccio fra psicoterapia, magia e religione che è caratteristico dell'atmosfera della « nuova religiosità » contemporanea. Nonostante questi rapporti *non* c'è, come accennato, identità fra magia cerimoniale e satanismo. Parlare — come fa un personaggio de *Il pendolo di Foucault* — delle « chiese sataniche di Aleister Crowley » significa ripetere un'opinione diffusa ma erronea (33). Vi sono, infatti, almeno due differenze fondamentali fra magia cerimoniale e satanismo. Mentre il Satanista in senso proprio adora le forze del male e dichiara di *servirle*, il mago cerimoniale vuole piuttosto *servirsene* per conseguire una potenza mondana. Inoltre, le forze occulte della magia cerimoniale non sono necessariamente identificate con il Diavolo della Bibbia, del quale per esempio Aleister Crowley affermava semplicemente che « non esiste » (34).

Quanto alla *Wicca* moderna (l'arte delle o dei *witches*, che in inglese può significare sia « streghe » al femminile che « stre-

---

(31) Per un resoconto giornalistico della vicenda nel quadro di un'opera polemica contro la Scientologia cfr. RUSSELL MILLER, *Bare-Faced Messiah. The True Story of L. Ron Hubbard*, Michael Joseph, Londra 1987, pp. 112-130. Per una breve, ma più pacata, valutazione cfr. J. G. MELTON, *The Encyclopedia of American Religion*, (2a ed., cit.), pp. 135-136.

(32) *Ibid.*, p. 136.

(33) UMBERTO ECO, *Il pendolo di Foucault*, Bompiani, Milano 1988, p. 227. Non si tratta dell'unica imprecisione del romanzo: la svista, per esempio, è addirittura clamorosa quando si afferma che un personaggio « riconosceva come abbastanza ortodossa la Rosicrucian Fellowship di Max Heindel, ma solo perché in quell'ambiente si era formato Allan Kardec » (p. 163). Alla morte di Allan Kardec, nel 1869, Max Heindel aveva quattro anni.

(34) ALEISTER CROWLEY, *Magic in Theory and Practice*, Castle, New York s.d., p. 86.

goni» al maschile), Melton insiste sul fatto che l'unica sua data di nascita certa è il 1954, l'anno in cui Gerald Gardner pubblica *Witchcraft Today.* La tesi centrale di Gardner, secondo cui la stregoneria (witchcraft) del Medioevo e del Rinascimento rappresentava la sopravvivenza di culti pagani precristiani perseguitati dal Cristianesimo e sopravvissuti nella clandestinità, si fondava sugli studi antropologici di Margaret Murray, la cui attendibilità è considerata per dire il meno dubbia dagli antropologi contemporanei (35). Ma da un certo punto di vista sapere se le streghe « pagane » descritte da Gerald Gardner e da Margaret Murray siano esistite nell'Europa medioevale così come essi le descrivono è — per il nostro discorso — secondario: più importante — e in ogni caso più certo — è mettere in luce come (traendo profitto dall'abolizione nel 1951 dell'ultima legge inglese in vigore contro la stregoneria) sia nata negli anni Cinquanta una « neo-stregoneria » che ha voluto imitare un modello che *credeva* storico, lo fosse veramente o no. Per Gardner e per i suoi discepoli il fascino della visione del mondo delle « streghe » nasceva dal suo carattere alternativo rispetto al Cristianesimo: si sarebbe trattato di una celebrazione della natura, e non di una ricerca del soprannaturale; di un politeismo indulgente e tollerante, e non di un monoteismo moralistico; di una religione che prestava particolare ossequio alla « dea », piuttosto che a divinità maschili, nel quadro di un culto della terra e della fecondità, e che come tale era esente dalle discriminazioni nei confronti delle donne di cui veniva invece accusata la tradizione giudeo-cristiana. Quest'ultimo elemento spiega il fenomenale successo della *Wicca* dagli anni Sessanta in poi negli Stati Uniti, dove diventa la religione — o il rito di celebrazione — di molti gruppi femministi radicali. E, nel clima del *New Age,* anche la *Wicca* incontra la psicoterapia e comincia a ragionare in termini di archetipi e di forme dell'inconscio da liberare. Se lo psicanalista più letto nell'ambiente della *Wicca* (come in genere, nel *New Age*) è Jung, è più che un caso che la maggiore studiosa — e insieme la più infaticabile propagandista — della *Wicca* americana sia Margot Adler, la nipote di un altro psicanalista che ha influenzato molta « nuova religiosità » contemporanea, Alfred Adler (36). Anche qui vi è dunque un elemento comune con il satanismo (*The Process,* prima di incontrare la Scientologia e Jung, na-

---

(35) Cfr. MARGARET A. MURRAY, *Il Dio delle streghe,* tr. it., Ubaldini, Roma 1972.

(36) Cfr. MARGOT ADLER, *Drawing Down the Moon,* 2a ed. rivista, Beacon Press, Boston 1986 (1a ed.: 1979).

sce come gruppo di psicoterapia adleriana); e un altro punto di contatto è il diffuso riferimento a un « Dio con le corna » (Horned God) che nell'antropologia di Margaret Murray è — sia pure accanto alla « dea », e in un quadro politeistico — « il Dio delle streghe ». Sta di fatto, però, che il « Dio con le corna » per la *Wicca* non è affatto il Diavolo, ma il simbolo della fecondità. Un autore dell'ambiente della *Wicca*, Isaac Bonewits, ha proposto una tipologia frequentemente citata dalle « streghe » (e « stregoni » sempre per il carattere sia maschile che femminile della parola « witches ») che — semplificandola — può essere ridotta alla distinzione fra streghe « classiche » (che mirano a ottenere risultati pratici con erbe, incantesimi e simili, senza preoccupazioni dottrinali), « gotiche » o « neogotiche » (che avrebbero preso sul serio la letteratura inquisitoriale cristiana, mettendosi a praticare davvero quella che all'origine sarebbe stata pura « finzione ecclesiale » inventata dall'Inquisizione) e « neopagane » (di origine gardneriana). Solo le streghe « neopagane » costituiscono la *Wicca* (e fenomeni simili dell'Europa continentale, come le rinascite druidiche in Francia, i cui prodromi risalgono però al Settecento) (37), mentre il Satanismo deriva dalla corrente « neogotica » (38). Prescindiamo, in questa sede, dalla attendibilità della tesi diffusa secondo cui la stregoneria tardo-medioevale e rinascimentale sarebbe stata « inventata » dall'Inquisizione, una tesi che gli studi recenti in argomento giudicano ormai ampiamente superata (39). Quel che interessa — vera o no per la stregoneria « gotica » — è la critica al satanismo (stregoneria « *neo*gotica » nei termini di Bonewits), che si sarebbe modellato accettando schemi creati dai cristiani proprio nel momento in cui credeva di ribellarsi contro di essi. Margot Adler accetta la tesi di Bonewits, ma pensa che « alcuni fra i Satanisti moderni sono pagani fuorviati che non sono stati capaci di andare al di là della terminologia e del simbolismo cristiano » (40). Il satanismo, secondo tutti i sostenitori della *Wicca* (si trovino o meno d'accordo sull'origine gardneriana del loro movimento), avrebbe già perso in partenza rispetto all'avversario cristiano, di cui accetterebbe i

---

(37) Sul Druidismo francese (e inglese) moderno cfr. soprattutto MICHEL RAOULT, *Les druides. Les sociétés initiatiques celtiques contemporaines*, Editions du Rocher, Monaco 1983.

(38) Per la tipologia di Bonewits cfr. soprattutto ISAAC BONEWITS, *Witchcraft: Classical, Gothic and Neopagan (Part I)*, in *Green Egg*, vol. IX, n. 77, 20.3.1986.

(39) Per indicazioni bibliografiche cfr. J. G. MELTON, *Magic, Witchcraft, and Paganism in America. A Bibliography*, cit., pp. 44 s.

(40) M. ADLER, *op. cit.*, p. 69.

miti e la visione del mondo semplicemente cambiandoli di segno. Parafrasando quanto affermava Joseph de Maistre a proposito del rapporto fra Rivoluzione e Contro-Rivoluzione, si può dire che in sostanza la *Wicca*, che vorrebbe essere il contrario del Cristianesimo, accusi il satanismo di essere solo un Cristianesimo di segno contrario.

b) *Tipologie del satanismo*

Dopo aver distinto il satanismo da fenomeni simili o analoghi, gli studi a cui si è fatto cenno mettono in luce come non ci si trovi in ogni caso di fronte a un fenomeno unitario, e propongono varie tipologie per distinguere fra diversi tipi di Satanisti. La tipologia più nota e citata è probabilmente quella di Marcello Truzzi, che distingue undici tipi di Satanisti, all'interno di due grandi categorie, i satanisti « indipendenti o solitari » e quelli « affiliati a gruppi ». Tra i satanisti « indipendenti », Truzzi distingue tre tipi:

a) satanisti « tradizionali », da cui ci si reca (come dalle streghe « classiche », e seguendo usi antichi) per ottenere incantesimi di « magia nera » contro i propri nemici; secondo Truzzi — tuttavia — è improbabile che individui di questo genere, se pure ancora esistono, siano davvero adoratori del Demonio — più spesso assumeranno atteggiamenti « demoniaci » per meglio sedurre la loro clientela, e praticheranno semplicemente forme di magia cerimoniale, di spiritismo o di *vudù* haitiano (che ha una sua notevole clientela in America);

b) satanisti « acidi » della cultura della droga: si tratta, in questo caso, di drogati con qualche conoscenza di occultismo che nei loro « viaggi » affermano di incontrare il Demonio o lo invocano;

c) satanisti « psicotici », veri e propri casi da ospedale psichiatrico, che tuttavia sono meno comuni di quanto si crede fra i satanisti « solitari » giacché — nota Truzzi — normalmente anche il satanista « psicotico », se lo desidera, trova con facilità persone come lui con cui associarsi.

Tra i satanisti affiliati a gruppi, Truzzi introduce anzitutto una bipartizione fra i satanisti « puri » o « stereotipici » che adorano un essere le cui caratteristiche derivano integralmente dal Satana della Bibbia, e satanisti « non stereotipici » che adorano un essere chiamato Satana, ma rielaborano la teologia biblica che lo riguarda. Tra i satanisti « stereotipici », Truzzi distingue quattro gruppi:

a) satanisti « tradizionali », che si conformano al modello descritto nei processi inquisitoriali; Truzzi dubita che costoro siano mai esistiti (ma qui la sua opinione, per quanto riguarda il passato, non è condivisa da Melton e da molti specialisti recenti di stregoneria antica) (41), e dubita pure che esistano oggi al di fuori dei romanzi di scrittori come Dennis Wheatley e delle « messe nere » organizzate a Parigi, in California e altrove a beneficio di turisti danarosi in cerca di emozioni forti;

b) satanisti « acidi » collegati alla contro-cultura della droga, non più isolati ma riuniti in gruppi dove talora il *cocktail* di droga e satanismo produce comportamenti effettivamente pericolosi (in questo tipo rientrerebbe *The Family,* l'organizzazione satanista di Charles Manson responsabile dell'assassinio rituale dell'attrice Sharon Tate);

c) satanisti « sessuali », distinti in due sottotipi: sado-masochistici e sessuo-orgiastici, che si dedicano ad attività eterosessuali e talora omosessuali ritualistiche nel quadro di liturgie sataniche dove spesso entrano anche elementi che si ispirano alla magia cerimoniale di Crowley; naturalmente — rileva Truzzi — è difficile dire se il centro di interesse primario per questi gruppi sia l'adorazione di Satana o la ricerca di esperienze sessuali « forti »;

d) satanisti « anticristiani », il cui scopo principale è la profanazione di riti cristiani e in particolare della Messa cattolica o del sacramento dell'eucarestia; secondo Truzzi negli Stati Uniti questi gruppi sono oggi rari, ma non inesistenti, e « non è poco comune per ex sacerdoti essere collegati con queste attività » (opinione che — sulla scorta di esempi recenti e documentati — a mio avviso va corretta perché nella maggior parte dei casi non si tratta di ex sacerdoti *cattolici,* ma di soggetti che hanno ricevuto un'ordinazione sacerdotale — e talora anche una consacrazione episcopale — forse valida, ma illecita, all'interno del complesso fenomeno delle « piccole chiese », particolarmente diffuse negli Stati Uniti) (42).

---

(41) Cfr. J.G. MELTON, *The Encyclopedia of American Religion* (2a ed.), cit., p. 139.

(42) Un caso emblematico ha recentemente coinvolto un avventuriero che ha avuto un certo successo vendendo presunti e improbabili « segreti » su inverosimili collegamenti con il satanismo del rituale mormone del Tempio, e che — a un più attento esame — si è rivelato un veterano sia del mondo del satanismo, sia di quello delle « piccole chiese » dove vengono conferiti ordini illeciti (ma, almeno dal punto di vista cattolico, probabilmente validi in quanto originano da linee di successione apostolica formalmente genuine che hanno alla

Tra i satanisti « non stereotipici », che ad avviso di Truzzi andrebbero piuttosto chiamati « palladisti » o « luciferiani », il sociologo americano distingue ancora tre tipi:

a) satanisti « baphomettisti » (dal nome dell'idolo Baphomet), la cui teologia è di tipo *manicheo* e che si rivolgono a Satana come « Signore della Terra », insieme o in contrapposizione a Dio come « Signore del Cielo »; fra questi si contano gruppi crowleyani che non pongono tutte le cautele adottate da Crowley per distinguersi dai Satanisti, e che sembrano assumere le accuse di satanismo senza particolare dispiacere;

b) satanisti « carismatici », che dipendono dalle « rivelazioni» o dalla rielaborazione della storia sacra del loro *leader* (l'esempio tipico sarebbe costituito dal gruppo di « Nostra Signora di Endor » guidato a Toledo, nell'Ohio, da Herbert Arthur Sloane, e pressoché estinto negli anni Ottanta dopo la sua morte); la mitologia di questo secondo tipo di Satanisti è piuttosto *gnostica,* nel senso che il Dio della Bibbia è identificato con un cattivo Demiurgo che ha « fatto male » il mondo, e Satana con la guida gnostica necessaria per sfuggire al mondo corrotto;

c) satanisti « razionalisti », che in realtà — se si scrutano a fondo i loro scritti — non credono affatto al soprannaturale, ma celebrano l'adorazione del Demonio e i riti satanici (compresa, talora, la « messa nera ») come psicodramma terapeutico in cui ci si libera, negandole violentemente, dalle superstizioni cristiane; a ben guardare, secondo Truzzi, sarebbe questa l'ideologia della stessa Chiesa di Satana di Anton Szandor LaVey, che pure è (o è stata) la maggiore organizzazione di Satanisti dell'epoca contemporanea (43).

Un buon numero di studiosi sono stati influenzati dalla tipologia di Truzzi, e largamente adottata è la tripartizione sociologica fra satanisti « solitari », piccoli gruppi « selvaggi » e organizzazioni a struttura nazionale o addirittura internazionale come la Chiesa di Satana o *The Process* (entrambe — almeno negli anni del loro fulgore — con aderenti anche in Italia).

---

loro origine un vescovo scismatico). Cfr., per il singolare episodio relativo a questo avventuriero (William Schnoebelen, *alias* Christopher P. Syn) il numero 67 (aprile 1988) intitolato *Covering Up Syn* del periodico anti-mormone *Salt Lake City Messenger,* giustamente severo nei confronti degli anti-mormoni più ingenui che sono caduti nella trappola del sedicente Syn.

(43) M. TRUZZI, *op. cit.* (vedi in particolare la tabella a p. 639).

Naturalmente è più facile studiare i gruppi organizzati di dimensioni apprezzabili che non i gruppi « selvaggi » o i satanisti « isolati », che in genere si rivelano soltanto quando vengono coinvolti in episodi criminali o in fatti di cronaca rilevati dai *mass media*. La figura del satanista solitario esiste anche in Italia: lo rivela — oltre a una recente indagine su un caso specifico condotta a Roma (dove peraltro il satanista opera come « mago », con una sua precisa clientela) (44) — la persistente presenza sul mercato di ditte (una torinese) che offrono la spedizione postale su catalogo — non diversamente da quanto avviene negli Stati Uniti — di tutto il necessario per organizzare un rito satanico in casa propria.

I satanisti « isolati » e i membri dei piccoli gruppi « selvaggi» hanno peraltro attirato l'attenzione degli studiosi di criminologia — e delle pubbliche autorità — in quanto è a questo tipo di soggetti che si devono i delitti a sfondo rituale che vengono di tanto in tanto scoperti. Come accennato, gli studiosi invitano a non creare allarmismi e a non esagerare il numero di questi casi: i crimini effettivamente rituali ascritti a satanisti da sentenze passate in giudicato nel dopoguerra che implichino violenze di qualche sorta su esseri umani non sarebbero più di un centinaio secondo Melton. Più numerosi — anche se evidentemente meno allarmanti — sarebbero i casi in cui satanisti sono stati incriminati per sacrifici o mutilazioni rituali di animali. Resta il fatto — che non va né sottovalutato, né sopravvalutato — che nella categoria dei satanisti « isolati » rientrano alcuni fra i più celebri casi criminali degli ultimi anni, come David Berkowitz, il « Figlio di Sam » autore di sei omicidi a New York nel 1977, e Richard Ramirez, il « Cacciatore della Notte » di Los Angeles la cui fotografia mentre, al processo, mostra orgoglioso un pentagramma satanico ai giudici ha fatto il giro del mondo. In entrambi i casi non c'è dubbio che ci si trovi di fronte a persone la cui furia omicida è difficilmente spiegabile, e per cui esistono prove della pratica di riti satanici in casa propria; mentre il presunto legame tra il « Figlio di Sam » e una sopravvivenza occulta di *The Process* dopo la sua dissoluzione ufficiale — a cui un giornalista specializzato in indagini criminali, Maury Terry, ha dedicato un libro di successo (45) — non sembra, nonostante tutto, suffi-

---

(44) Cfr. MARIA IMMACOLATA MACIOTI, *Magia ed esoterismo, Primo rapporto di ricerca su alcune realtà italiane,* Torino, 20.10.1988 (relazione inedita presentata al convegno *Diábolos, Diálogos, Daímon*).

(45) MAURY TERRY, *The Ultimate Evil,* Doubleday, New York 1987.

cientemente provato. Fra i piccoli gruppi di satanisti « selvaggi » condannati come responsabili di veri e propri crimini, oltre a *The Family* di Charles Manson in California, ci sono due gruppi dediti al cannibalismo rituale scoperti a distanza di pochi giorni nel 1970 in California e nel Montana. Ai successivi processi gli adepti di entrambi i gruppi sono stati condannati ciascuno per almeno un caso provato di sacrificio umano, in cui la vittima era stata uccisa e il suo corpo offerto a Satana prima di essere mangiato dai membri del gruppo (46). Al gennaio 1985 risale il crimine che ha portato all'arresto e al processo, nel Quebec, del gruppo noto come Chiesa Universale della Vita della Ragione Illuminata (nota per la mescolanza di simboli satanici e massonici), responsabile di avere ritualmente smembrato e bruciato una donna incinta (47).

Questi episodi sono evidentemente impressionanti, ma si deve ancora notare che i delitti attribuiti a satanisti riguardano solo in minima parte episodi di omicidio; la maggioranza dei casi accertati sono attribuiti a gruppuscoli di satanisti « sessuali » (per adottare la classificazione di Truzzi) e riguardano casi di violenza carnale e di molestia sessuale nei confronti di bambini. È probabile che in quest'area, accanto ai casi che arrivano a un processo, esistano numerosi casi non denunciati, se si crede alle recenti dichiarazioni della psicologa clinica californiana Catherine Gould, che afferma di aver curato negli ultimi tre anni una ventina di minorenni soggetti a turbe psichiche dopo aver partecipato (per la verità, non tutti contro la loro volontà) a riti satanici, e di Robert Simandl, un funzionario della polizia di Chicago che ha indagato nella stessa area, che afferma di aver raccolto in poco tempo una trentina di cartelle cliniche di ospedali dell'Illinois relativi a casi di violenza collegati a gruppi satanisti (48). È altresì interessante notare — senza, in questa sede, esaminare ulteriormente la fondatezza dell'opinione — che un buon numero di funzionari di polizia che si sono specializzati nelle indagini su fenomeni criminali o violenti legati al satanismo, lamentano l'influsso su gruppi « selvaggi » di satanisti, soprattutto giovanili, del rock « satanico » di personaggi come Ozzy Osbourne e di gruppi co-

---

(46) Cfr. A. LYONS, *Satan wants you. The Cult of Devil Worship in America*, cit., pp. 196-198.

(47) Cfr. CHRIS WOOD, *Suicide and Satanism*, in *MacLean's*, 30.3.1987.

(48) Le dichiarazioni della Gould e di Simandl sono apparse su molti giornali americani. Cfr., per esempio, DERK KINNANE ROELOFSMA, *Battling Satanism a Haunting Task*, in *Insight*, vol. 4 n. 2, 11.1.1988, pp. 48-50.

me *AC/DC* e i *Black Sabbath*, dove spesso non mancano fantasie di violenza e di omicidio che qualcuno può essere tentato di tradurre in realtà (49).

Trasversale alla distinzione sociologica fra satanisti solitari, gruppi « selvaggi » e organizzazioni più consistenti, è la tipologia dottrinale che prende in esame il tipo di cultura e di simbologia dei vari gruppi. Prendendo spunto dalla tipologia di Truzzi, e introducendo anche qualche osservazione personale, possiamo distinguere tre correnti principali:

a) gruppi a sfondo sadico, orgiastico o drogastico, dove il satanismo porta a — o secondo altri studiosi è il pretesto per (il dibattito è interminabile e non ha praticamente soluzione, a meno di poter sondare le profondità dell'animo umano) — atti di violenza, orge e droga-*parties*. Il fenomeno non è ignoto in vari paesi nel mondo giovanile influenzato — come accennato — anche da una certa musica: in Germania si parla da anni di uno *Jugendsatanismus*, anche se è difficile quantificarne la realtà. Dal punto di vista sociologico, rientrano in questa categoria soprattutto piccoli gruppi « selvaggi », anche perché organizzazioni più ampie sarebbero facilmente rilevate dalle autorità di polizia. Non siamo tuttavia molto lontani da questa categoria in un'organizzazione come la Chiesa della Liberazione Satanica, uno dei numerosi scismi dalla Chiesa di Satana di LaVey, che sottolinea « l'importanza delle tradizionali attività blasfeme come parti del rituale » e il cui fondatore, Paul Douglas Valentine, dichiara che non ci si deve preoccupare per l'età delle donne che partecipano a riti sessuali satanici « purché questa coincida con la loro possibilità di libero consenso, che è sempre individuale », benché poi aggiunga — virtuosamente — che le autorità « non devono mostrare alcuna pietà » verso i gruppi che, a differenza di quanto farebbe il suo, si servono per i loro riti di minori *non* consenzienti (50);

b) organizzazioni per cui il satanismo è soprattutto una visione del mondo anticristiana, edonista e antimorale;

c) infine, gruppi di orientamento manicheo o gnostico che traducono in miti e riti teologie in cui Satana o Lucifero sono oggetto di venerazione all'interno di cosmogonie che ne fanno aspetti « buoni », o comunque necessari, del sacro e della divinità.

---

(49) Sulla tesi — da considerare con cautela — cfr. per esempio *ibid.*; e, *contra*, A. LYONS, *op. cit.*

(50) Cit. in A. LYONS, *op. cit.*, p. 132.

I maggiori gruppi satanisti i cui rituali sono noti appartengono alla seconda ovvero alla terza categoria. Fra i gruppi anticristiani sembrerebbe, a prima vista, possibile una distinzione fra correnti « occultiste » (per cui Satana ricompenserà i suoi seguaci in questo e nell'altro mondo, e l'Inferno promette voluttà più interessanti del Paradiso) e correnti « razionaliste », che non credono all'aldilà e per cui Satana è semplicemente un simbolo della liberazione dalle superstizioni irrazionali e dalle norme morali che impediscono il pieno godimento dei beni della terra. Non già — come risulta in un modo inequivoco dai loro rituali — che i gruppi « razionalisti » si astengano dal celebrare riti tipici del satanismo tradizionale, comprese « messe nere » e riti sessuali. Se però si legge attentamente il rituale del più caratteristico dei gruppi di questa corrente, la Chiesa di Satana di LaVey, ci si rende conto che anche la « messa nera » — con tutto il suo corredo di sacrilegi e di nefandezze rituali — non è destinata a provocare nessun effetto soprannaturale, ma semplicemente una reazione traumatica in chi vi partecipa, che sarebbe in grado di liberarsi attraverso il trauma insieme dalle superstizioni religiose e dai tabù sessuali, altrimenti difficilmente superabili (51). « Che cosa farà la differenza — scrive LaVey — tra una cerimonia satanica e un dramma rappresentato da un gruppo teatrale? Spesso molto poco: qualcosa che si riferisce principalmente al grado di accettazione da parte dei partecipanti » (52). L'ideologia del satanismo razionalista è espressa nel modo più caratteristico dalle « nove affermazioni sataniche » di LaVey, proclamate nel 1966:

« 1. Satana rappresenta l'indulgenza in luogo dell'astinenza.

2. Satana rappresenta l'esistenza vitale in luogo dei vacui sogni spirituali.

3. Satana rappresenta la saggezza sfrontata in luogo dell'auto-inganno ipocrita.

4. Satana rappresenta la cortesia solo verso chi la merita in luogo dell'amore sprecato verso gli ingrati.

5. Satana rappresenta la vendetta in luogo del porgere l'altra guancia.

6. Satana rappresenta la responsabilità nei confronti di chi

---

(51) Cfr. sul punto ANTON SZANDOR LaVEY, *The Satanic Bible*, 2a ed., Avon Books, New York 1969; ID., *The Satanic Rituals*, Avon Books, New York 1972.

(52) A. S. LaVEY, *The Satanic Rituals*, cit., p. 18.

è responsabile, in luogo della preoccupazione nei confronti dei vampiri psichici.

7. Satana rappresenta l'uomo come nulla più che un altro animale — qualche volta migliore, ma più spesso peggiore di quelli che camminano a quattro zampe — che, a causa del suo preteso "sviluppo divino intellettuale e spirituale", è diventato l'animale più vizioso di tutti.

8. Satana rappresenta tutti i cosiddetti peccati, nella misura in cui portano alla gratificazione fisica, mentale o emozionale.

9. Satana è stato il migliore amico che la Chiesa abbia mai avuto, perché la ha tenuta in commercio per tutti questi anni » (53).

L'ultima frase sembra indicare una deriva verso l'ateismo, e uno scetticismo su Satana come persona, confermata anche dai brani della *Bibbia Satanica* di LaVey che parlano dell'aldilà. Dopo aver negato la reincarnazione degli occultisti e il paradiso dei « religionisti », il *leader* della Chiesa di Satana si limita a dire che « la vita è *la grande indulgenza,* la morte è *la grande astinenza.* Per una persona soddisfatta della sua esistenza sulla terra, la vita è come un *party*; e nessuno ha voglia di abbandonare un "buon" *party* ». Tuttavia, come « il bambino piccolo che rifiuta di andare a letto quando sta succedendo qualche cosa di eccitante, una volta che lo si è messo a letto scenderà di nuovo le scale e cercherà di sbirciare al di là della tenda per vedere », è possibile che una « vitalità come quella di un bambino permetterà ai satanisti di guardare oltre la cortina di oscurità della morte e di rimanere legati alla terra » (54).

Sembrerebbe di ritrovarsi qui in un clima totalmente razionalista — o quasi: neppure il più ostinato dei razionalisti rinuncia al sogno di potere ancora « sbirciare dall'altra parte » dopo la morte — in cui il Diavolo, anche senza andare in California, può essere celebrato con un « Salute o Satana / o ribellione / o forza vindice della Ragione » con le parole del massonico *Inno a Satana* di Giosuè Carducci, che da questo punto di vista costituisce un riassunto anticipato in poche righe di tutta la *Bibbia Satanica* di LaVey. In realtà le cose

(53) ID., *The Satanic Bible*, cit., p. 25.

(54) *Ibid.*, p. 92 e p. 94.

sono meno semplici, perché — come ho avuto occasione di far notare in altra sede a proposito dei rapporti fra « corrente fredda » (razionalista) e « corrente calda » (occultista) della Massoneria — spunti di carattere razionalistico e occultistico normalmente convivono non solo all'interno dello stesso ambiente, ma nella mentalità della stessa persona. Da questo punto di vista i satanisti moderni sono davvero gli eredi — come proclamano — dei libertini e degli illuministi inglesi dell'*Hell-Fire Club* del Settecento, che alcuni autori oggi riducono a una eccentricità tipicamente britannica ma dove sembra che un gruppo di personaggi che si dilettavano di filosofia atea e libertina di giorno si ritrovassero di notte nell'antica abbazia cistercense di Medmenham per praticare riti probabilmente satanici. Il loro *leader* non era un passante, ma Francis Dashwood, non solo « spirito forte » libertino, ma membro del Parlamento e perfino Cancelliere dello Scacchiere, e fra loro si contavano il Conte di Sandwich, Thomas Potter, figlio dell'Arcivescovo di Canterbury, e Paul Whitehead, autore di saggi filosofici di carattere ateo-libertino (55). L'intreccio e il rimando continuo — una volta perduto il collegamento con il buon uso della ragione (e con la fede) — fra razionalismo e irrazionalismo non permette distinzioni nette. Del resto, la Chiesa di Satana, verso la metà degli anni Ottanta, è stata pressoché distrutta dal vigore dei suoi scismi, e rimane soprattutto un'organizzazione di vendita per corrispondenza degli scritti di LaVey. La maggioranza del suo seguito è stata assorbita dal Tempio di Set che — come scrive il suo fondatore, Michael A. Aquino — propone « la realtà molto letterale di Set » (56) al posto del riferimento semplicemente simbolico a Satana.

Il « Set » di Michael Aquino è costruito su una cosmologia crowleyana e sulla religione egiziana vista attraverso gli occhi degli occultisti, tanto che ci si può chiedere se si tratti ancora di vero e proprio satanismo: è significativo, tuttavia, che — più o meno nello spazio di una notte — le « grotte », come ve-

---

(55) Cfr. la voce *Hell-Fire Club* nella *Encyclopedia of Occultism and Parapsychology*, 2ª ed., Gale Research Company, Detroit 1984, vol. II, p. 606. Cfr. tuttavia *contra*, per il carattere mitico di molto di quanto si attribuisce all'Hell-Fire Club, ERIC TOWERS, *Dashwood - the Man and the Myth: The Life and Times of the Hell Fire Club's Founder*, Crucible/The Aquarian Press, Wellingborough (Northamptonshire) 1987, e la relativa recensione di Dixie Tracy-Kinney in *Gnosis. A Journal of the Western Inner Traditions*, n. 6 (inverno 1988), p. 46.

(56) MICHAEL A. AQUINO, *Black Magic in Theory and Practice*, in *The Crystal Tablet of Set*, Temple of Set, San Francisco 1983-84-85, p. 4.

nivano chiamate le unità locali della Chiesa di Satana, si siano facilmente trasformate nei « piloni » del Tempio di Set, un'organizzazione ugualmente anticristiana ma certo non ugualmente razionalista, senza avvertire straordinarie differenze. In Italia — per quel che se ne sa — una « Chiesa di Satana » con una certa visibilità a Torino e a Genova, e presente probabilmente anche in altre città, ha adottato testi e riti di LaVey e ha mantenuto certi contatti con la California; il tono delle sue attività — tuttavia — sembra, anche in questo caso, più occultistico che razionalistico. Nella « Chiesa di Satana » italiana si incontrano di regola persone che credono nel Demonio come persona, e non solo come simbolo; vengono pure adottati titoli tipicamente religiosi come « vescovo » o « sacerdote » e si va alla ricerca di consacrazioni episcopali e ordinazioni illecite nelle « piccole chiese ». Secondo fonti giornalistiche, solo a Torino vi sarebbero quarantamila satanisti; i pochissimi ricercatori che hanno tentato un contatto con la « Chiesa di Satana » torinese parlano invece di un numero di membri inferiore al centinaio (57). Pur considerando le divisioni e gli scismi — per cui l'osservazione di un solo gruppo non è sufficiente — vi sono buone ragioni per ritenere (sulla base delle indagini svolte, che valgono almeno come campione) che il numero di Satanisti *in tutta Italia* non superi certamente la consistenza di cinquemila persone attribuita al satanismo americano e, probabilmente, si situi molto al di sotto di questa cifra.

Su un versante concettualmente diverso — anche se non mancano analogie e rapporti, per esempio attraverso l'uso degli stessi rituali — si pongono i gruppi di orientamento manicheo o gnostico. La differenza sta nel fatto che, per gruppi come la Chiesa di Satana, il Diavolo — simbolico o reale — è considerato come lo spirito biblico del Male, e come tale venerato. Nei gruppi di orientamento manicheo, e tanto più in quelli (più diffusi) di orientamento gnostico, Satana o Lucifero viene invece venerato perché rappresenta il Bene (come nella gnosi classica, è il Dio Creatore del Vecchio Testamento, il Demiurgo, che rappresenta il Male) ovvero una polarità non necessariamente buona, ma comunque indispensabile perché il piano cosmico possa avere esito. L'opposizione Satana/Demiur-

---

(57) FILIPPO BARBANO, *Torinomagìe, in Diavolo, diavoli. Torino e altrove*, a cura di Filippo Barbano, Bompiani, Milano 1988, p. 141. Il volume, preparato in occasione del convegno di Torino del 1988, rivela una modesta familiarità con gli studi anglosassoni. A p. 183 lo stesso sociologo ironizza su « un certo *Temple of Set* » apparentemente ignorando che si tratta di uno dei gruppi più studiati dagli specialisti americani dell'argomento.

go è rappresentata nel modo più tipico nel gruppo « Nostra Signora di Endor » di Herbert A. Sloane, oggi pressoché estinto, a cui si è già fatto cenno. Esempi più complessi di teologie della polarità, di cui il più caratteristico è *The Process*, rimangono incomprensibili se non si indaga ulteriormente sulle loro relazioni con la psicologia del profondo. In un volume su un argomento diverso dal satanismo — la magia cerimoniale e la *Wicca* — J. Gordon Melton ha fatto notare l'enorme influenza di Carl Gustav Jung nel « salvare gli dei » e nel permettere la nuova fioritura della magia e del neo-paganesimo politeista dopo la Seconda Guerra Mondiale. Dall'idea junghiana degli archetipi (immagini generate nell'inconscio collettivo, tra cui gli dei e le dee antiche che si riferiscono a realtà psichiche specifiche dell'umanità) « fiorì — scrive Melton — una nuova ragionevolezza del politeismo. Gli archetipi, le divinità antiche, esistevano. Esistevano soggettivamente, ma erano anche qualche cosa di più come prodotto della psiche collettiva dell'umanità. Potevano essere venerati, perfino adorati, perché manifestavano e rappresentavano forze che trascendono l'individuo. Nello stesso tempo, potevano essere manipolati in quanto rappresentavano segmenti dell'individuo. Comprendere le divinità è comprendere se stessi. Adorarle è crescere. Identificarsi con loro è lo scopo della vita » (58). Non sorprende, pertanto, trovare testi di Jung nelle biblioteche e persino fra le letture liturgiche di « chiese gnostiche » contemporanee (59), di gruppi di magia cerimoniale o della *Wicca*. Ma la stessa eredità è condivisa da un filone del satanismo a causa della sua interpretazione « ricostruttiva » della Trinità. Dopo aver discusso il significato della Trinità in termini di archetipi, Jung ne propone un'interpretazione « ricostruttiva » che di fatto passa da una teologia trinitaria a una « quaternitaria ». Un sistema completo di archetipi deve comprendere infatti quattro « attori »: il Padre (l'Unità), i suoi due Figli (Cristo e il Diavolo: il conflitto) e lo Spirito Santo (la Riconciliazione o l'Unità Restaurata). Il suggerimento di Jung è che Cristo e il Demonio sono

---

(58) J. G. MELTON, *Magic, Witchcraft and Paganism in America. A Bibliography*, cit., p. 20. Un classico della rinascita del politeismo in ambiente junghiano, tradotto anche in italiano, è DAVID L. MILLER - JAMES HILLMAN, *Il nuovo politeismo. La rinascita degli Dei e delle Dee*, ed. it., Edizioni di Comunità, Milano 1983.

(59) E' il caso della Ecclesia Gnostica Mysteriorum di Palo Alto, diretta da un « vescovo » donna, Rosa Miller. Un altro vescovo gnostico è autore di un'interessante opera su Jung: STEPHAN A. HOELLER, *The Gnostic Jung and the Seven Sermons to the Dead*, The Theosophical Publishing House, Wheaton (Illinois) - Madras - Londra 1982.

emanazioni ugualmente potenti ma opposte del Padre, e che Satana deve essere inserito come quarta figura nella Divinità (trasformandola, appunto da Trinità in Quaternità). Questa ricostruzione della Trinità ha anche una funzione terapeutica, all'interno dell'intero sistema junghiano che vuole portare alla luce l'« ombra », l'aspetto « oscuro » (rappresentato appunto dal Demonio) la cui cacciata nell'inconscio è stata responsabile di problemi di ogni genere (60). Idee di questo genere percorrono tutto il moderno satanismo manicheo o gnostico, composto in genere da gruppi di *élite*, presenti in numerosi paesi (Italia compresa) ma poco amanti della pubblicità e quindi non facili da conoscere.

Benché *The Process* sia nato come gruppo di psicoterapia adleriana, e passato attraverso la Scientologia prima della scoperta tardiva di Jung, il suo rituale ha un sapore inequivocabilmente junghiano. Il suo fondatore, Robert de Grimston, parla di quattro divinità, divise in due coppie e tutte meritevoli di adorazione: Geova (la Forza) e Lucifero (la Luce); Satana (la Separazione) e Cristo (l'Unificazione). In *The Process* vi è certamente adorazione di Satana (e, contemporaneamente degli altri « dei », compreso Gesù Cristo, da cui la complessa simbologia sempre « doppia » e dualistica del movimento), ma non vi è satanismo nel senso di devozione al Male, perché ai giorni nostri — alla vigilia dell'Apocalisse, il « Giudizio Finale » in cui dalla distruzione emergerà un mondo migliore — Satana ha trasferito la sua malvagità sull'uomo (da parte sua fin troppo pronto a riceverla) liberandosene. Oggi — come recita il titolo di un'opera di Robert de Grimston — « l'umanità è il diavolo » (61). In preparazione al giudizio finale la liturgia di *The Process*, che è anche uno psicodramma e una terapia, e accanto alla quale sono sempre esistite sessioni di psicoterapia individuale, celebra l'unità necessaria fra Cristo e Satana (e fra Geova e Lucifero). Sarà sufficiente, in questa sede, fare cenno ad alcune delle ventisei « scene » dell'Assemblea del Sabbath (una espressione già di suo ambigua, che può essere tradotta sia come « sabato » nel senso ebraico sia come « sabba »). Nella terza « scena », il « sacrificatore », uno dei protagonisti della liturgia, recita insieme all'assemblea le « parole dell'unità »: « Cristo disse: Ama i tuoi nemici. / Il nemico di Cristo era

---

(60) Cfr. CARL GUSTAV JUNG, *Psicologia e religione*, tr. it., 4a ed., Edizioni di Comunità, Milano 1977, pp. 88-111. Cfr. pure JAMES HILLMAN, *Il demoniaco come eredità di Jung*, in *Presenza ed eredità culturale di C. G. Jung*, Cortina, Milano 1987, pp. 93-102.

(61) *Humanity is the Devil*, a cura di Robert de Grimston, The Process Church, s.i.l. 1968.

Satana, il nemico di Satana era Cristo. / Attraverso l'Amore l'inimicizia è distrutta. Attraverso l'Amore i Santi e i peccatori distruggono l'inimicizia fra loro. / Attraverso l'Amore Cristo e Satana hanno distrutto la Loro inimicizia / e si sono messi insieme per la Fine: / Cristo per Giudicare, / Satana per eseguire il Giudizio. / Il Giudizio è Saggezza. / L'Esecuzione del Giudizio è Amore ». Nella quarta « scena », il « sacrificatore » e l'« evangelista » (un altro protagonista del rito) si impegnano in questo dialogo:

« *Sacrificatore:* La Catastrofe Finale.

Evangelista: Una Fine e un Nuovo Inizio.

Sacrificatore: E per questo proposito Cristo e Satana si sono uniti.

Evangelista: Il Puro Amore è disceso dal pinnacolo del Cielo, e si è unito con il Puro Odio che è asceso dalle profondità dell'Inferno.

Sacrificatore: Per ripagare il debito.

Evangelista: Per compiere la promessa.

Sacrificatore: Tutti i conflitti sono risolti.

Evangelista: Una Fine e un Nuovo Inizio.

Sacrificatore: La Fine dell'Inferno e l'Inizio del Paradiso.

Evangelista: La Fine delle Tenebre e l'Inizio della Luce.

Sacrificatore: La Fine della Separazione e l'Inizio dell'Unità.

Evangelista: La Fine dell'Odio e l'Inizio dell'Amore.

Sacrificatore: La Fine del Morire e l'Inizio del Vivere.

Evangelista: La Fine è ora. Il Nuovo Inizio sta per venire ».

Infine, nella settima « scena » viene cantato un « Inno della Consacrazione » in cui ci si rivolge alternativamente a Cristo e a Satana. Se a Cristo si chiede: « Possa l'Acqua darmi la Vita, Signore Cristo, ti prego di ricevermi presso il Tuo caldo cuore, il Tuo forte cuore », immediatamente dopo si canta: « Purificami col Fuoco, Satana, saggiami nel Tuo Pozzo di Fuoco, il desiderio. Purificami col Fuoco, Satana, mi sottometterò ai Tuoi comandi e sfiderò il Timore. Purificami col Fuoco, dimmi come posso dare a Te la mia vita ». E nell'ultima strofa, a simboleggiare l'aspirazione all'unità, i versi dell'inno a Cristo e quelli dell'inno a Satana si confondono: « Possa l'Acqua darmi la Vita, purificami con il Fuoco. Possa l'Acqua darmi la Vita, purificami con il Fuoco » (62). Siamo qui di fronte — si potrebbe dire — alla perfezione di un rituale gnostico venato di continue allusioni a temi della psicologia del profondo. Una

---

(62) *The Process Church of Final Judgement Assemblies and Hymns*, The Process Church, s.l.n.d., pp. 1-3.

sintesi che ha influenzato tutta l'area del satanismo, ma che difficilmente poteva durare. Infatti *The Process* finì per scindersi, nel 1974, in un gruppo guidato dalla moglie separata di Robert de Grimston, che abolì tutti i riferimenti a Satana e a Lucifero, trasformandosi in un movimento cristiano incentrato sulla fine del mondo e sull'imminenza di eventi apocalittici, e in un gruppo (guidato dallo stesso fondatore) che sottolineava con particolare vigore i riferimenti a Satana. Il gruppo legato al fondatore è oggi scomparso, e quello « cristiano » si è ridotto ai minimi termini: e in tutto questo, come fa acutamente notare il sociologo Bainbridge (personalmente coinvolto, come abbiamo visto, nel crollo del movimento), si manifesta il « trionfo di Satana », cioè della Disunione, che alla fine si è mostrata più forte del sogno di Unione (63).

3. *Alcune piste di ricerca per il futuro*

In guisa di conclusione, ci si può chiedere — sia pure rapidamente — quali siano le piste di ricerca sul satanismo che sembrano più importanti e più promettenti per il futuro. Come accennato, un primo tipo di ricerca che sembrerebbe necessario riguarda paesi dove esistono movimenti satanisti (come l'Italia) ma dove mancano studi fenomenologici adeguati, e dove sarebbe interessante approfondire il problema se i modelli e le tipologie siano gli stessi che sono stati riscontrati in Inghilterra e negli Stati Uniti. Tutto questo dovrebbe permettere un nuovo esame del quesito — di natura storica, e di evidente difficoltà di soluzione — se esista una continuità fra la pratica di riti satanici in secoli passati e il satanismo contemporaneo: un interrogativo che, sulla base degli studi esistenti, può dirsi in larga parte ancora aperto.

Un secondo problema, di evidente interesse pratico e su cui spesso i criminologi — e le stesse autorità pubbliche — chiedono ragguagli agli specialisti, è se il satanismo sia pericoloso per l'ordine pubblico. Gli studiosi a cui abbiamo fatto cenno in genere rispondono che è necessario tener conto delle distinzioni e delle tipologie. Tra i satanisti « solitari » e i piccoli gruppi « selvaggi » nascono in effetti spesso comportamenti criminosi, che sarebbero rarissimi invece nei gruppi di dimensioni nazionali o internazionali (tanto che LaVey ha addirittura lavorato come consulente della polizia californiana in indagini sui gruppi satanisti « selvaggi »). I gruppi a inclinazione drogastica o orgiastica costituirebbero talora un ambiente potenzialmente criminogeno, mentre lo stesso non si potrebbe

(63) W. S. BAINBRIDGE, *op. cit.*, p. 287.

dire per il satanismo « filosofico » o « gnostico ». Se si esaminano i fatti con criteri statistici, queste distinzioni sembrano abbastanza corrette. Tuttavia non bisogna mai dimenticare che le tipologie rappresentano linee di tendenza, e hanno con il reale — che difficilmente si lascia rappresentare da linee di separazione nette — un rapporto di analogia più che di identità. Non mancano così « zone grigie » fra l'una e l'altra categoria, e la letteratura dei gruppi maggiori, portata alle estreme conseguenze, ispira spesso i gruppi « selvaggi » e i satanisti criminali isolati.

La *Bibbia Satanica* di LaVey viene per esempio usata da quasi *tutti* i gruppi, e perfino il più « colto » dei movimenti satanisti, *The Process*, ha avuto relazioni con un assassino come Charles Manson, anche se sull'estensione di queste relazioni tuttora si discute (64). Sembra così che — almeno a livello di « cattivi maestri » — anche i propagatori meno clandestini di miti gnostici e di rituali satanici non possano essere considerati completamente innocui, o quanto meno meritino di essere esaminati più attentamente.

Infine, il quesito più importante è che cosa mai spinga un numero di persone non enorme, ma significativo, ad aderire a gruppi satanici e a praticare l'adorazione del Demonio.

Si tratta cioè — secondo lo schema di Eliade — di passare dalla fenomenologia all'ermeneutica di un comportamento « religioso ». Non è questo lo scopo che ci siamo direttamente prefissi in questa sede, ma si può — conclusivamente — accennare alle ipotesi che sono state formulate. Vi sono certamente casi in cui « satanisti » vengono semplicemente ingannati da avventurieri alla ricerca di un profitto economico, che promettono a chi li segue — se non poteri occulti — almeno una vita più densa di soddisfazioni e di emozioni. Da questo punto di vista una figura colorita come LaVey — che ammette di avere ricavato milioni (di dollari) dal satanismo — non è certamente al di sopra di ogni sospetto. Ma non è questo il caso di tutti i personaggi che abbiamo incontrato: Robert de Grimston sembra piuttosto avere *speso* la sua fortuna familiare di nobile di provincia inglese, trovandosi al termine della sua avventura « satanica » sull'orlo della rovina (65). Talora gli aderenti a gruppi satanisti presentano caratteristiche di tipo psicopatico: il chiedersi se diventano satanisti perché sono già psicopatici, o se diventano psicopatici per il cattivo effetto dei

---

(64) Cfr. *ibid.*, pp. 119-124.

(65) *Ibid.*, p. 286.

riti satanici è talora ozioso come il porsi la classica domanda se sia venuta prima la gallina o l'uovo; in ogni caso, sembra chiaro che (nonostante l'opinione in contrario dell'antropologo Moody) vi è il rischio che le emozioni forti dei riti satanici non facciano particolarmente bene a chi è già tormentato da problemi psicopatologici. Ma anche la psicopatologia non sembra l'unica spiegazione possibile dell'adesione di gruppi significativi di persone a movimenti satanisti, e la *participant observation* di sociologi all'interno di vari movimenti ci assicura che si sono trovati di fronte a persone, in larga maggioranza, apparentemente normali. L'esperienza degli studi nel settore delle nuove religioni mostra come le interpretazioni psicopatologiche del loro successo siano in genere semplicistiche e riduzionistiche. In altre parole, dopo aver scartato i casi (esistenti) in cui ci si trova di fronte a fenomeni truffaldini o a individui in preda a turbe psicologiche, rimane un « residuo » che deve essere spiegato con dinamiche di tipo culturale e, a loro modo, « religiose ». Quali esattamente fra queste dinamiche siano all'opera nel satanismo è un problema su cui — appunto — avviare ulteriori indagini, e di non facile soluzione. A titolo di mera ipotesi, si può avanzare l'idea che il satanismo traduca in simboli, in miti e in riti (a cui gli uomini, dopo tutto, difficilmente sanno rinunciare) una cultura di violenza e di separazione già implicitamente presente nel nostro mondo e nella ideologia della modernità. Da questo punto di vista — come abbiamo accennato — il satanismo non è affatto una negazione della modernità o del razionalismo, ma costituisce piuttosto l'« ombra » — per usare un termine junghiano — che il razionalismo proietta quando si erge sulla scena della storia, stoltamente sicuro di avere vinto. Il satanismo — come tutto il mondo dell'occulto e dell'irrazionalismo aggressivo — non è il nemico del razionalismo, ma il suo doppio e il suo gemello siamese. È questa verità — più che il Diavolo a cui non crede — che gran parte della cultura laicista, venuta allo scoperto anche nel convegno torinese del 1988, vorrebbe esorcizzare.

Tutto questo, peraltro, costituisce soltanto, dietro i *fatti*, la spiegazione a livello di *idee* dei fenomeni del satanismo. Ove dalle *idee* — come insegna il pensiero cattolico contro-rivoluzionario — si volesse risalire alle *tendenze*, lo studioso di fenomenologia delle religioni dovrebbe umilmente ritirarsi e lasciare spazio al teologo a cui chiedere, almeno di fronte a certi episodi, se non c'entri davvero anche il Diavolo.

MASSIMO INTROVIGNE

COMUNICAZIONI E RICERCHE

PADRE SEMERIA, « BREBIS GALEUSE »

I veri « Saggi... clandestini » (1912-1915)

(parte sesta)

« EQUIVOCO MORTO - SEPOLTO VIVO » IL MODERNISMO SECONDO LA « BREBIS GALEUSE » - II

Mentre a Roma si discuteva, tra la fine del 1915 e l'inizio del 1916, e si preparavano le cosiddette « proposizioni erronee » da sottoporre a padre Semeria per schiarimenti, rettifiche e ritrattazioni (1), costui, costretto ad abbandonare la cappellania del Comando Supremo dell'Esercito Italiano e ricoverato in una clinica svizzera perché in preda a un « Disordine Affettivo grave con sindrome affettiva totale, categoria Depressione Grave, Episodio Depressivo Singolo: classificazione DSM - III » (2), viveva i momenti più drammatici della sua già movimentata e travagliata esistenza nella « orribile tentazione » del suicidio. « Faceva letteralmente pietà », — raccontano i testimoni —; « Le acque del Lemano avevano per lui un'attrazione suggestiva... » (3); « in un momento di scoraggiamento, prese la decisione di lasciarsi morire d'inedia... » (4); sorvegliato a vista da amici, doveva anche essere strappato dai binari della ferrovia, tra i quali si avventurava smarrito « nell'attesa di un treno » (5) liberatore...

---

(1) A. GENTILI, *P. Giovanni Semeria nella crisi modernistica (1907-1919)*, dattiloscritto, 1985, II, pag. 34 e segg.

(2) A. BIANCO - SANDY WATT, *L'« orribile tentazione » di p. Semeria*, Barnabiti Studi,. I, 1984, pag. 193 e segg.

(3) E. VERCESI, *Padre Semeria servo degli orfani*, Amatrice, 1932, pag. 217.

(4) *Relazione* di don G. PAVESIO, in A. GENTILI, *P. Giovanni Semeria*, cit., I, pag. 177 e segg.

Il 12 maggio del 1916 gli pervennero le prime 32 delle complessive 88 incriminazioni, stilate da uno sconosciuto « dotto consultore » romano, sulla base dei suoi scritti e, genericamente, del suo « insegnamento », in un italiano che avrebbe potuto essere anche migliore... Invocate a lungo, dal Semeria e dai suoi superiori, come piattaforma indispensabile per schiarimenti e ritrattazioni, gli venivano finalmente concesse per interessamento diretto di papa Benedetto XV, già suo estimatore vent'anni prima, come vedremo, e ora inflessibile continuatore della condotta antimodernistica di san Pio X, dal Barnabita comunque sempre venerato (6). Prima della fine dello stesso mese gli giunsero le rimanenti.

Senza por tempo in mezzo, senza tradire minimamente il suo lacrimevole stato di salute, senza accampare a motivo di esso nessuna pur legittima scusa almeno per una dilazione, cioè, per dirla con le sue parole, senza reiterare « umili appelli al diritto derivatogli dalla sua condizione di malato (7), — eppure *res sacra, miser!...* —, le prese subito nella più seria considerazione, le analizzò acutamente e le confutò ad una ad una, in modo vario, diretto o indiretto, ma sempre efficace. Tanto che a volta di corriere, si sarebbe detto un tempo, lo stesso 12 maggio, potè inviare a Roma le sue prime 32 risposte; le altre le fece seguire, con analoga sollecitudine, alla fine del mese.

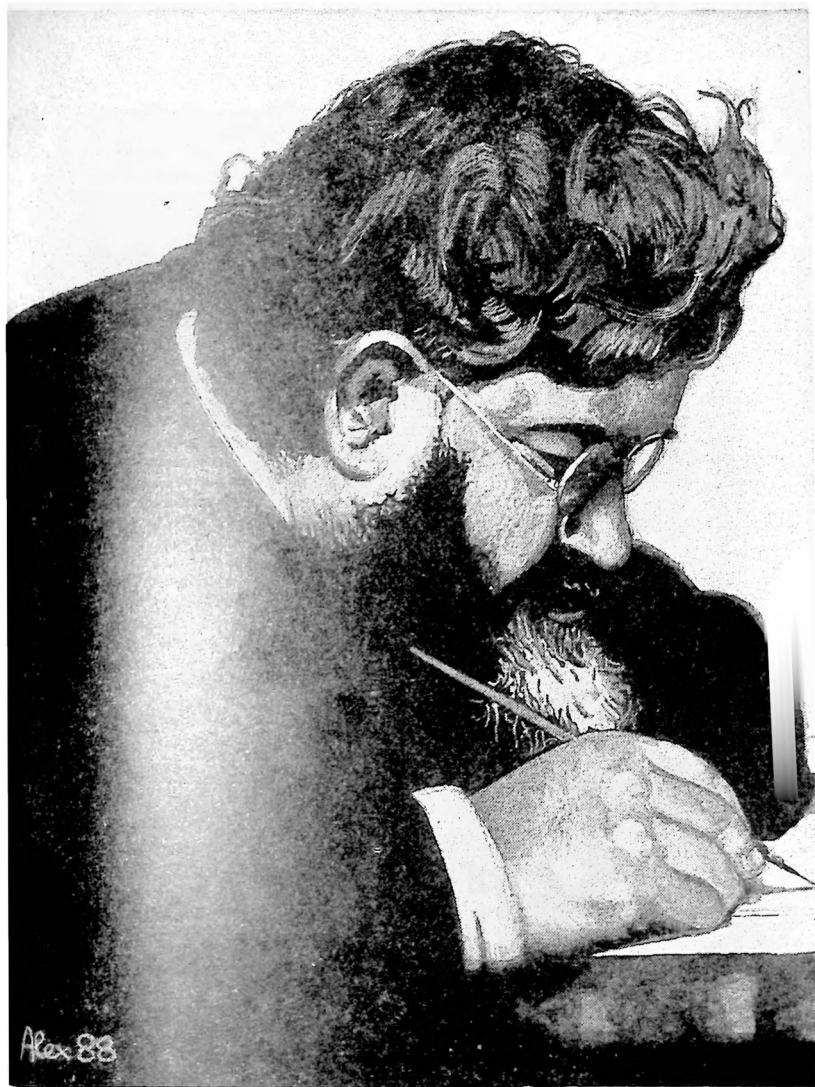
Chi si aspettava una ritrattazione rimase deluso: si trovò di fronte ad una ennesima autodifesa; e le autodifese, per gli accaniti antisemeriani come il padre Mattiussi, non bastavano... Forse questa bastò a far sospendere la condanna del libro *Scienza e fede*, che si diceva già pronta.

È evidente, dalle risposte alle accuse romane, che nonostante tre anni di esilio e la prima traumatica esperienza di guerra, il Barnabita non era cambiato: lo animava lo stesso spirito dello *specimen* di refutazione delle accuse del Colletti, del 1912. Non era ancora maturo per gli « epiloghi »: lo sarebbe stato solo dal 1919 in poi, in situazioni e per motivazioni ancora tutte o quasi da studiare o da « lumeggiare ». Mentre avrebbe continuato a non essere disponibile per nessuna ritrattazione richiesta in forza di « sillabi » e di accuse non circo-

---

(5) Lettera inedita di p. Felice Sala e p. A. Bianco, 23 aprile 1983.

(6) Cfr. ad esempio *Benedetto XV Pater orphanorum*, in « Mater Divinae Providentiae - Mater orphanorum », 1922, marzo.

(7) A. GENTILI, *P. Giovanni Semeria*, cit., II, pagg. 145-146.

ALESSANDRA FERRANDO · china acquarellata.

stanziate, né nel 1919 né dopo, né da momentanea *brebis galeuse,* né da definitivo « servo degli orfani ».

Le 88 proposizioni romane e le relative difese semeriane sono ancora inedite. Le leggo nel dattiloscritto gentiliano ricordato (8).

La teologia dell'inferno

La proposizione 49 (47) riguarda la teologia dell'inferno, e recita così:

> « *Il dogma dell'inferno e della eternità delle pene difficilmente si salva nel suo* [del Semeria] *insegnamento; certo* [il Semeria] *insinua che non si deve predicare ai nostri tempi* ».

Ecco la difesa di padre Semeria:

> « *Sull'Inferno non mi è accaduto di discorrere "ex professo" nei miei libri; del resto il compilatore non dice che io ne neghi la realtà o la eternità, dice solo che nell'insegnamento dell'autore difficilmente si salva; il che vuol dire aver io insegnato cose dalle quali a filo di logica discende piuttosto la negazione dell'inferno e della eternità delle pene. Quali sieno queste cose non si dice e io non posso indovinarle: perché non io ho dedotto da tali cose la negazione, ma altri ha eseguito tale deduzione. A me resta solo di prendere nota che quando non mi si può attribuire un errore, allora si dice che nel mio insegnamento difficilmente si salva la verità... Io insinuerei anche che l'Inferno non deve predicarsi ai giorni nostri? dove, di grazia, tale insinuazione? Poiché di nuovo, non c'è nei miei libri una vera ed espressa dichiarazione in tal senso* ».

Padre Gentili, confratello del padre Semeria ed impegnato da anni ad illustrarne e a difenderne *secundum scientiam* il pensiero, nel 1985 aggiunse a quella dell'autore incriminato una propria difesa:

> « *Quanto all'Inferno, si sostiene che tale verità non esce salva dalla dottrina semeriana, senza indicare alcuna fonte, e si afferma che il barnabita "insinui" (ma dove?) che non si debba predicare. Ciò non toglie che Semeria, al pari degli studiosi del tempo, tentasse di reinterpretare questa verità attraverso categorie storico-critiche* » (9).

---

(8) A. GENTILI, *P. Giovanni Semeria,* cit., II, pag. 45; una lezione leggermente diversa e a pag. 115.
(9) A. GENTILI, *P. Giovanni Semeria,* cit.

Riassumo: l'accusa non è provata, e per questo motivo Semeria la respinge senza confutarla; in più, nega al suo accusatore anche ogni possibilità materiale di prova in quanto, dice, « sull'inferno non mi è accaduto di discorrere *ex professo* nei miei libri »; infine fa ricadere su altri la responsabilità di eventuali deduzioni da cose non provate, attribuite a lui ma da lui nemmeno « indovinabili ». La difesa di padre Gentili non serve: innanzi tutto perché il « dotto consultore » non dice che « tale verità [il dogma dell'inferno] non esce salva dalla dottrina semeriana », bensì semplicemente che « il dogma dell'inferno... difficilmente si salva nel suo insegnamento »; e poi perché il ricorso, come ad una attenuante?, a diffusi, allora, tentativi di reinterpretazione storico-critica, è superfluo e quindi *nihil probat*: nell'unica fonte semeriana citata dal Gentili, *Il Paradiso,* non si trovano tracce sensibili di letture storico-critiche dell'oltretomba dei dannati (o padre Gentili è in possesso di fonti che non segnala?).

Padre Semeria, per la sua teologia dell'inferno, si può e si deve difendere meglio. Diversamente.

* * *

L'accusa non è provata.

Era un vezzo comune — ma non per questo tollerabile — dei critici semeriani di non provare mai le accuse, di non citare mai le fonti, i libri e le circostanze, in cui l'insegnamento del Barnabita sarebbe stato difforme da quello della Chiesa. E non si trattava di accuse da poco... Padre Semeria protestò più d'una volta vivacemente contro tale vezzo, anche se... intelligentemente sapeva sfruttarlo a proprio vantaggio, facendone un cardine della propria difesa, insieme con l'argomento della revisione previa e dell'approvazione superiore, da parte del Maestro dei Sacri Palazzi il padre Lepidi, di ogni suo libro: accuse non circostanziate a libri con l'*imprimatur,* — pensava in buona fede e lasciava intendere a tutti, dimentico del discredito che la *Pascendi* aveva gettato sui « permessi » di certi superiori religiosi... — che valore potevano avere?... Nel 1909, ad esempio, « sfidava » gli autori della lettera collettiva dell'episcopato piemontese che gli interdicevano la predicazione « a trovare [*non sarà "a provare"?*] con delle citazioni precise » tratte dalle sue opere certe proposizioni e certi atteggiamenti

che gli venivano imputati (10); nel 1912, nel ricordato *specimen* di refutazione delle accuse del Colletti, denunciava tra l'amaro e l'ironico « il metodo curiosissimo » di costui che, « alla fine d'ogni opuscolo, serve al lettore un certo numero di proposizioni che sarebbero i miei errori: proposizioni che, dunque, il lettore ha il diritto di credere sieno mie. Ma si vegga se per una sola egli cita la pagina, il volume dove io le avrei professate... Mai, mai, mai... » (11). La stessa cosa avviene nel 1916 per le 88 proposizioni romane. Questa volta, però, le lagnanze dell'interessato vennero precedute da timidi rilievi diplomatici dei superiori, i quali fecero notare che « sarebbe stato più facile rispondere se [le accuse] avessero ciascuna un accenno ai luoghi delle opere a cui si riferiscono... » (12). Rilievi timidi, ho detto, e diplomatici, anche troppo: si dovevano invocare i riferimenti bibliografici non tanto per facilitare la difesa, non tanto per fare un piacere a « chi nega », ma per avvalorare l'accusa, per accreditare « chi dice »; e non ci si doveva limitare a chiedere un generico « accenno » di prova, ma bisognava esigere citazioni esatte, dal momento che, *iure gentium*, l'*onus probandi spectat*, per l'appunto, *ei qui dicit, non ei qui negat*. Anche se, occorre dirlo, tutto questo forse sarebbe stato inutile, data la mentalità corrente di allora, trionfante nei libelli del Colletti e del Cavallanti. Anche Benedetto XV, conversando col padre Vigorelli, generale dei Barnabiti, ebbe a dire che le accuse rispecchiavano « le impressioni che si hanno leggendo ... », e che non occorrevano « le citazioni desiderate, riguardando [tali accuse] in massima il libro *Scienza e fede*... » (13).

Padre Gentili correda la proposizione 49 (47) col « rimando, frutto delle sue ricerche » a *Il Paradiso*. Con questo, e con i rimandi relativi alle altre proposizioni, egli non intende, ovviamente, fare quello che avrebbero dovuto fare il « dotto consultore » romano e, prima di lui, il Colletti e il Cavallanti, cioè provare l'accusa, ma suggerire e invogliare il lettore a fare quello che il Barnabita incriminato desiderava che facesse il suo padre generale Vigorelli, vale a dire a « voler fare il confronto » tra l'accusa e il pensiero originale, tra « l'elenco da una parte e mio libro dall'altra » (14). Il Gentili non rimanda ad al-

---

(10) A. GENTILI - A. ZAMBARBIERI, *Il caso Semeria (1900-1912)*, in « Fonti e Documenti », 4, Urbino, 1975, pag. 233.

(11) A. GENTILI - A. ZAMBARBIERI, *Il caso Semeria*, cit., pag. 429.

(12) A. GENTILI, *P. Giovanni Semeria*, cit., I, pag. 164.

(13) ID., *ib.*

(14) ID., pag. 203.

tre opere semeriane: evidentemente non ne conosce altre sull'argomento.

Il Paradiso — che dal titolo di un suo capitolo d'ora in avanti citerò come... *L'Inferno*, per evitare ridicoli giochi di parole — è postumo, del 1967. Contiene parte del famoso quaresimale di San Lorenzo in Damaso tenuto dal Barnabita appena trentenne, nel 1897, alla presenza di alcuni cardinali, di numerosi curiali e della regina Margherita (15), e ripetuto altrove, in Italia e all'estero, forse addirittura fino al 1908 (16). È ortodosso, meglio è tradizionale; comunque è privo o quasi di evidenti letture storico-critiche dell'oltretomba cristiano dei dannati.

Qualcuno si potrebbe meravigliare che padre Semeria non si sia servito, per difendersi nel 1916, de *L'Inferno*, d'attualità, come ho detto, forse per una decina d'anni; tanto più che presso Benedetto XV la « testimonianza-ricordo diretto » dell'allora mons. Giacomo Della Chiesa, assiduo al quaresimale del 1897, avrebbe potuto essere determinante. Ma, a ben vedere, il comportamento difensivo del Barnabita fu logico, anche se non so fino a che punto efficace: il rifiuto di prendere in considerazione l'accusa perché non debitamente circostanziata poteva anche non essere capito nel suo giusto significato, poteva anche essere scambiato per orgoglio... Comunque egli dovette pensare, ancora sdegnato ed offeso nel 1916 per il perpetuarsi del metodo accusatorio generico (« A me resta solo di prendere nota che quando non mi si può attribuire un errore, allora si dice che nel mio insegnamento difficilmente si salva la verità ... »), che gli convenisse di più difendersi indirettamente, per così dire, cioè che fosse sempre meglio per lui continuare a sfidare i suoi critici, a minarne la personalità scientifica e morale, la credibilità e la correttezza, — cose di cui dubitavano apertamente anche il card. Maffi e mons. Nogara... —, sottolineando il fatto che, non potendo avere prove documentarie contro di lui, — perché lui, nei suoi scritti, non aveva mai discorso *ex professo* dell'inferno —, essi si dovevano affidare soltanto a « deduzioni » personali, — fino a che punto valide e responsabili? —, per accuse tanto gravi...

---

(15) V. COLCIAGO, *Note Biografiche*, in C. ARGENTA, *Saggi... clandestini*, Alba, 1967, II, pag. 376.

(16) V. COLCIAGO, *Note Bibliografiche*, in C. ARGENTA, *Saggi...*, cit., nn. 111, 311.

Anch'io raccolgo l'invito di padre Semeria e confronto i suoi scritti con l'accusa romana, a proposito dell'inferno. Affiancherò a *L'Inferno*, già edito e di cui darò una sintesi essenziale, due inediti, *Quello che ancora oggi si pensa dell'Inferno*, del 1913, e *Luce cristiana sui misteri d'oltretomba*, del 1920 circa. Sono gli unici inediti sull'argomento che sono riuscito finora a trovare negli archivi privati genovesi. Essi ci permetteranno di seguire il pensiero del Barnabita per circa un ventennio, da quando incominciò « a fare il predicatore » nel servizio della carità della scienza, a quando si vide trattato da *brebis galeuse* e come tale si comportò in esilio, a quando finalmente « posò » realizzandosi nel servizio della scienza della carità, *orphanorum servus* fino alla morte.

* * *

Padre Semeria aveva trent'anni, nel 1897, quando ricevette, per così dire, la consacrazione ufficiale a grande, tra i più grandi di quegli anni, oratore sacro col quaresimale di San Lorenzo in Damaso, rimasto giustamente famoso e predicato poi in varie parti d'Italia e fuori. In esso il Barnabita verificava la cultura contemporanea alla luce del cristianesimo. Affrontava anche, in particolare, l'argomento dell'oltretomba dei dannati ed esponeva al riguardo, in sostanza, « la dottrina tradizionale ».

Egli intendeva « provare, con testimonianze positive, che Dio vuole punire al di là della tomba il peccatore con certi castighi eternamente », e « dimostrare la convenienza, non la necessità, di questa positiva volontà di Dio ». Non ignorava le obiezioni di ogni genere che, da sempre, si muovono al dogma cristiano; non si nascondeva « le difficoltà intellettuali e le ripugnanze affettive » che si incontrano a credere: anzi affrontava di proposito e ampiamente le varie « riluttanze », come preferiva chiamarle, per darne una soluzione anch'essa tradizionale oltre che convincente e convinta. Scopriva e confutava i « sofismi », ai quali gli orgogliosi si appigliavano per rifiutare come « impossibile quanto il dogma afferma essere reale »; si mostrava comprensivo verso i « buoni, il cui intelletto si piega bensì docilmente, ma il cuore sanguina... al pensiero dei fratelli sui quali la sventura [dell'inferno] è già piombata o minaccia di piombare », e li soccorreva « ragionando » teologicamente e filosoficamente. Il tutto come ricordandosi del Concilio di Trento che, — per la verità in occasione della trattazione del Purgatorio —, comanda di evitare, *in popularibus concionibus, difficiliores ac subtiliores quaestiones*: le questioni rela-

tive alla pena del senso, direi anche. Le rappresentazioni e le immagini teologiche di tale pena il Barnabita, infatti, le tratta in meno di una paginetta, sulle quindici complessive dell'esposizione, e le accantona per così dire subito, in poche righe: « Non sopprimiamolo questo lato [della pena del senso] ma non sottilizziamo neppure per descriverlo... ». Nella trattazione si coglie riecheggiata più o meno chiaramente la patristica; e viene valorizzato il lavoro dei teologi in genere, anche scolastici.

Nel 1897 padre Semeria non poteva essere più esplicitamente contraddittorio all'accusa del 1916, di « salvare difficilmente il dogma » e di « insinuare che non si deve predicare ai nostri tempi ». Fin dall'esordio della predica quaresimale, all'inizio della esposizione della « catastrofe dolorosa di eterno castigo dell'anima », — della « comedia » di cui Dante, ritornando a riscriverla, modificherebbe più di una delle tristi, lugubri scene » —, dapprima afferma che « L'inferno dura nella sua vecchia crudezza; il codice penale dell'eternità sfugge e si sottrae a quella evoluzione che subisce il codice penale del tempo », e poi conclude perentoriamente: « Dinanzi a tanti motivi di ripugnanza che ha la nostra generazione per l'inferno, non sarebbe maggiore prudenza tacere? lasciare nell'oscurità questo lembo del vasto dominio della fede?... Ebbene no, non sarebbe prudenza: sarebbe viltà! Non è mutilandolo che si può far accettare il sistema organico della fede cristiana; e si potesse anche, non si dovrebbe. Quello che si può e si deve è di accostare il dogma eterno a queste preoccupazioni contemporanee, e studiarlo e lumeggiarlo così che le prevenzioni ostili, come nebbia allo sfolgorio del sole, si dissipino ». Quando si volesse difendere il pensiero del Barnabita dalle accuse del « dotto consultore » romano, che è l'unico ad attaccarlo a proposito dell'inferno, non si dovrebbero trascurare affermazioni così inequivocabili, forse ripetute per anni, per ipotizzare situazioni inesistenti o non documentabili.

Ma vediamo concretamente e in breve come la pensava padre Semeria sull'inferno alla fine del secolo scorso. Nel quaresimale di San Lorenzo in Damaso egli, del dogma dell'oltretomba dei dannati, intese dare la dimostrazione « teologico-filosofica, positivo-razionale », non quella « puramente filosofica, razionale ». Per questo, pur affermando che sarebbe stato sufficiente esporre l'insegnamento della Chiesa, quasi seguendo lo schema del *Catechismus Romanus* del tridentino, volle dimostrare il torto di coloro che « si divertono a contrapporre » il Vangelo al dogma, come se « l'insegnamento del suo Fondatore la Chiesa l'avesse infedelmente custodito e positivamente cor-

rotto », e prese le mosse del suo argomentare dal dato rivelato, dalle parole di Gesù, che « sono lì nella loro invincibile chiarezza », in particolare dai « luoghi così chiari e precisi » di *Mt* 25, 41 e *Lc* 16, 24, « dove il problema del futuro destino dell'umanità è direttamente trattato..., nel senso di una sanzione, per il bene e per il male, eterna ». Le parole « Andate da me, maledetti, al fuoco eterno » (*Mt* 25, 41), ricorda il Barnabita, risuonarono « sulle labbra del Cristo, ..., capaci non solamente delle dolci parole della misericordia, ma anche delle austere parole della giustizia ». Queste parole, « autenticamente conservate nel Vangelo », la Chiesa « ... ha ripetuto, ripete » e riafferma da sempre fedelmente, continuamente ne approfondisce il significato « col sussidio della ragione e per mezzo dei suoi dottori », e assiduamente ne studia « la armoniosa convenienza... con la natura delle colpe, le esigenze dell'ordine morale e della perfezione divina ». Queste parole contengono « la formola terribilmente semplice dell'inferno, i tre elementi che lo determinano: la pena del danno, la pena del senso e l'eternità della pena »: non c'è stata nessuna rielaborazione medievale « degli elementi di questo dogma truce ».

Nella pena del danno, nella « separazione assoluta, ostile dell'anima da Dio », padre Semeria fa consistere « propriamente l'inferno », e ad essa dedica la maggior parte del suo dire, quattro pagine, con digressioni suggestive sulla spiritualità dell'uomo contro il « preconcetto scientifico » del materialismo, sulla colpa come « spontanea rinuncia dell'uomo al divino », sulla « psicologia » e sulla « vita spirituale » del reprobo: « siamo uomini — afferma — non per questo corpo che dà al naturalista il diritto di collocarci nel regno animale, ma per questo spirito che impone al pensatore, al filosofo, il dovere di creare per noi un regno a parte»; tutte le forze del dannato — continua — « si raccoglieranno con una spaventosa intensità in un unico desiderio » eternamente insoddisfatto: « Dio, datemi Dio! »; tutta la sua eternità — ripete con Dante — sarà una sintesi di odio: « odierà Dio, odierà sé stesso, odierà il mondo »; e costretto a ripetere « con accento forzato sì, ma per ciò stesso tanto più eloquente: *Iustus es Domine, et rectum iudicium tuum* », il maledetto riconoscerà che anche nell'inferno si dà una certa misericordia di Dio, che « tempera l'acerbità del castigo ».

A proposito della pena del senso, che non intende « sopprimere », dopo aver esortato, come ho già detto, con prudenza tridentina e concisione tacitiana a « non sottilizzare neppure per descriverla », padre Semeria conclude: « soprattutto non descriviamola con un linguaggio che faccia credere ai nostri uditori, faccia credere ai beffardi nemici del dogma cristiano, es-

sere noi rimasti al concetto che i fisici medievali avevano del fuoco, come d'un corpo solido, del quarto elemento ». In sostanza non dice altro il Barnabita; e in questo poco che dice trovo l'unico chiaro accenno storico-critico.

Ma, in più, in questo poco e, in particolare, nel rifarsi alla Sacra Scrittura, a *Lc* 16, mi sembra di cogliere padre Semeria in... contraddizione, o per un eccesso di tradizionalismo patristico o per un'incipiente e sotterranea, forse repressa ma attiva influenza storico-critica.

Mi spiego. Dapprima il Barnabita dice che « alla pena del danno del reprobo, *ricostituito per la resurrezione nella integrità della sua persona* (il corsivo è mio), si accompagnerà la pena del senso », lasciandoci intendere che per lui la pena del fuoco è rimandata al giudizio finale, dopo la resurrezione della carne. Poi riassume la parabola del ricco epulone e del povero Lazzaro. In essa, attraverso la parola di Gesù che rifulge in tutta « la sua invincibile chiarezza », come tutti riconoscono, la pena del fuoco è comminata immediatamente, subito dopo la morte, quando ancora « a casa del padre... ci sono i cinque fratelli », che potrebbero evitare « questo luogo di tormento » se ascoltassero Mosè e i profeti...

Il contraddittorio atteggiamento semeriano potrebbe avere una matrice patristica? Alcuni Santi Padri sembrano rimandare la pena del fuoco a dopo la resurrezione dei corpi. San Giovanni Damasceno dice: *Resurgemus... necnon impii flagitiosique homines igni aeterno tradentur...* (17); ancora più chiaramente san Gregorio Nisseno, a proposito della resurrezione dei corpi che Dio opererà *convenientibus temporibus,* afferma *quod condemnatis apponentur iusta supplicia, ignis et tenebrae et vermis. Quae omnia compositorum et materialium corporum poenae sunt...* (18) Altri Padri, invece, sono per l'immediatezza della pena. Tertulliano, pur nell'incertezza del significato di « corpo » e di « anima » — *si enim non haberet anima corpus, ... Omne quod est, corpus est sui generis* (19) —, dice arditamente: *dolet apud inferos anima cuiusdam et punitur in flamma et cruciatur in lingua et de digito animae felicioris implorat solacium roris...*; san Gregorio Magno dichiara: *si diabolus eiusque angeli, cum sint incorporei, corporeo sunt igne crucian-*

---

(17) ROUET DE JOURNEL, *Enchiridion Patristicum,* Romae, 1958, n. 2376.

(18) ID., *ib.,* 1065.

(19) ID., *ib.,* 346, 355.

di, quid mirum si animae, et antequam recipiant corpora, possint corporea sentire tormenta? (20).

Il contraddittorio atteggiamento semeriano potrebbe avere anche una matrice storico-critica? Non lo escluderei. Più o meno contemporaneamente al quaresimale di San Lorenzo in Damaso, come vedremo, era in corso una polemica tra un gesuita belga e due redentoristi non meglio specificati a proposito del numero dei dannati (c'è sempre... « lavoro per i ragionieri dell'aldilà », direbbe Messori, come ci sono sempre stati nella storia dell'escatologia dei « geometri », poeti ed artisti dell'inferno...). Nella stessa polemica, allargandone l'ambito, era sceso nel 1899 il padre Tyrrell, con opinioni storico-critiche sulla natura del fuoco infernale e sulla nozione, funzione ed eternità della pena. Padre Semeria ne era al corrente? Forse. È certo che una quindicina d'anni dopo, nel 1913 durante l'esilio e « l'ozio forzato più pericoloso dei lavori forzati », egli rievocherà *pro domo sua* questa polemica, citerà « con onore » il Tyrrell ormai condannato dalla Chiesa e defunto, cercherà di difenderne il pensiero e scriverà, con non improbabili sottintesi autobiografici e quasi ammiccando: « il Tyrrell non era in quello stesso 1899 il solo a vederlo [che la fantastico-teologica rappresentazione tradizionale dell'Inferno è di origine schiettamente, profondamente medievale, non di origine davvero cristiana]: era il solo a dirlo; e questo è molto pericoloso ». Probabilmente « lo vedeva » anche il Barnabita, ma non lo diceva, non lo disse nel 1897 e chissà per quanti anni ancora tacque; ma lo covava dentro, come *une arrière pensée* fastidiosamente presente, come un tarlo negativamente operante nella reticenza e nella contraddizione...

Dopo la sobria giustificazione scritturistica della pena del fuoco, comminata all'anima sola subito o dopo il giudizio finale all'anima e al corpo riuniti, con o senza reminiscenze patristiche ed influenze storico-critiche, e dopo averci avvertiti che « la parola di Lui [Gesù] andrebbe accolta con grande semplicità, senza negarne e senza esagerarne la portata », padre Semeria accenna ad una giustificazione filosofica, razionale della punizione anche del corpo: il corpo deve essere punito anch'esso perché, « data l'intimità dell'unione tra l'anima e il corpo, il dolore profondo di quella deve tradursi in un malessere di questo... L'anima nel triste dramma della colpa fa da protagonista, ma non sostiene da sola tutte le parti; ha la sua anche

(20) ID., *ib.*, 2320.

il corpo. L'anima è il delinquente, il corpo è complice del delitto. Complice del delitto qui in vita, è giusto sia compagno di pena per la eternità ». E anche in questo padre Semeria mi richiama la patristica, in particolare San Gregorio Nisseno, che dice: *Si in praeclaris factis* [*corpus*] *compatitur animae, et in peccatis non abest, unde proficiscens solam incorpoream in iudicium adducis? At nec iustus est nec sapientium sermo. Si sola et nuda peccavit, solam puniet; si vero manifestum habet cooperantem, non hunc iustus iudex dimittet...* (21).

L'eternità della pena padre Semeria l'afferma con « le parole esplicite e solenni di Gesù » (*Mt* 5, 29-30; 16, 26), che ci esorta a fare qualsiasi sacrificio in vita per sfuggire « al fuoco inestinguibile » dopo la morte, e che qualifica la propria morale « appoggiandola su questa eternità della pena e della ricompensa »; la deduce razionalmente come « conseguenza logica del sistema cristiano », in quanto esigita non solo dalla necessaria « armonia tra il premio e la pena », ma principalmente « dal dogma fondamentale del Cristianesimo, la redenzione: ... se le pene da cui l'umanità deve essere redenta sono eterne, io capisco il sacrificio di un Dio, infinito per infinito »; la difende da un'interpretazione « cavillosa » di *Mt* 12, 32 (... *neque in hoc saeculo remittetur ei neque in futuro*...) che per lui è « frase enfatica » (che « afferma l'assoluta irremissibilità di quelle colpe non solo nella presente ma e nella vita avvenire, se per ipotesi vi fosse in questa vita avvenire mezzo di espiarle. Se poi questo mezzo ci sia o no, la frase né lo dice, né lo suppone »); l'approva nell'intransigenza della Chiesa: « Quando la Chiesa, contro sentimentali tentativi di abbreviare l'eternità delle pene, recisamente le [*non sarà* "la"*?*] mantenne, non fece che mostrarsi, come sempre piena di spirito cristiano, logica nel dedurre e coraggiosa nel mantenere le conseguenze dei suoi fondamentali principi [*non sarà* "principii", *come sempre leggo nei manoscritti semeriani?*]... ».

Anche nella trattazione semeriana dell'eternità della pena non mancano echi patristici, magari... dissonanti. La necessaria « armonia tra il premio e la pena » era stata già rivendicata da sant'Agostino che, del contrario, nel commento a *Mt* 25, 46, parla come di un assurdo, anche se di origine... misericordiosa: *dicere autem in hoc uno eodemque sensu: vita aeterna sine fine erit, supplicium aeternum finem habebit, multum absurdum est*

(21) ID., *ib.*, 1065.

... (22), e continua: *si misericordia nos provocat credere non futurum impiorum sine fine supplicium, quid de praemio iustorum credituri sumus, cum in utraque parte, eodem loco, eadem sententia, eodem verbo pronuntietur?... Utrumque igitur sine fine dictum est aeternum...* (23). La dissonanza la coglierei nei riguardi di san Gregorio Magno. Abbiamo visto che Semeria rifiuta un'interpretazione « cavillosa », in questo caso « larga », di *Mt* 12, 32, perché vuole difendere, attraverso « l'assoluta irremissibilità delle colpe » nell'al di là, l'eternità della pena; e la difende anche a costo di limitare il significato del passo scritturistico, non prendendo nemmeno in considerazione l'ipotesi del purgatorio per i peccati veniali, come invece fa per l'appunto san Gregorio Magno. Costui, sempre a proposito di *Mt* 12, 32, parla di *purgatorius ignis* applicato *quibusdam levibus culpis, ante iudicium,* e in particolare dice: *in qua sententia* [*Mt* 12, 32] *datur intellegi quasdam culpas in hoc saeculo, quasdam vero in futuro posse laxari. Quod enim de uno negatur, consequens intellectus patet quia de quibusdam conceditur...* (24).

L'esposizione della « dottrina cristiana » circa l'inferno non sarebbe completa né risulterebbe accettabile se non prendesse anche in considerazione adeguata tutte le varie obiezioni che ad essa si fanno da sempre e da più parti, razionali e sentimentali, teologiche e filosofiche, giuridiche, ... *L'Inferno* semeriano completo e convincente. Il Barnabita dapprima, quasi in maniera occasionale nel corso della trattazione, elimina con pochi cenni decisivi le due obiezioni estreme, radicali per così dire in quanto negano la causa o il soggetto dell'inferno, la colpa o l'anima, cioè l'obiezione psicanalitica e l'obiezione materialistica; poi, a mo' di conclusione, espone direttamente e diffusamente confuta tutte le altre. L'antropologia dei fenomeni e non delle essenze, vanifica la colpa o meglio « il sentimento della responsabilità nostra nel male morale » col far credere che « nei delitti il men colpevole è colui che li commette » e coll'essere sempre disposta a « trasformare l'uomo moralmente colpevole in un essere fisicamente infelice »: in queste condizioni, « la pena [dell'inferno] è insopportabile e assurda ». Il materialismo, a sua volta, « in omaggio ad un preconcetto scientifico » nega lo spirito negando « al pensatore, al filosofo, il dovere di creare per l'uomo un regno » distinto da quello animale: in

(22) ID., *ib.*, 1779.

(23) ID., *ib.*, 1802.

(24) ID., *ib.*, 2321.

tal modo si pone in contrasto con « il buon senso, l'arte e la morale ».

Le riluttanze antiche e moderne che padre Semeria prende in considerazione alla fine della sua esposizione si possono raccogliere in due gruppi e riguardano da una parte la natura e la funzione della pena, dall'altra l'accordo tra la bontà e la giustizia di Dio.

Il Barnabita, riassumendo le obiezioni del primo gruppo, ammette che oggi « tutto il sistema delle pene si è mitigato per la gentilezza maggiore dei nostri costumi e il progredire della civiltà », e concede che, in forza di questa mitigazione, opportunamente si cambino rappresentazioni e descrizioni dell'inferno, — perché « le immagini e il linguaggio che noi adoperiamo per esprimere quella pena trascendente, nel nostro secolo non sono più quali le *(non sarà "li"?)* amavano gli uomini dell'età di mezzo. Dante stesso, ritornando a scriverla, modificherebbe più di una scena della sua Commedia » —, ma ne riconosce l'utilità: « ... voi lo sapete: non è tutto questo apparato fantastico che costituisce l'inferno. Quell' [*non sarà* "Quest'"*?*] apparato è un tentativo necessariamente vario di tradurre in formule [*non sarà* "formole", *come trovo negli autografi semeriani, sempre, e anche a pag. 32 de* "*L'Inferno*"*?*] umane concrete l'invisibile, l'eterno ». Prosegue nella presentazione dell'obiezione ricordando che, nel suddetto sistema giuridico moderno, la « pena » non è più intesa come « castigo nel vero e stretto senso della parola, espiazione, ... », ma piuttosto come « precauzione o difesa nell'interesse della società, mezzo e strumento di educazione pel delinquente »; e che, « a meno di diventar crudele e degenerare in vendetta », essa deve migliorare il reo, « deve essere pietosamente educatrice », per cui, sempre secondo il suddetto sistema giuridico, se il dannato migliora, « la eternità della pena è un assurdo morale », se non migliora « l'inferno è un assurdo penale ».

Padre Semeria confuta questo primo gruppo di obiezioni, o dell'inferno come assurdo penale, invitando a « ragionare »: la matrice di queste obiezioni, afferma centrando il problema, è il sentimento, e se anche il sentimento non è una cosa cattiva, « è tuttavia una cosa pericolosa, se non si frena con la ragione ». E « ragionando » dimostra che « il vantaggio personale del reo » non è « il solo scopo della pena..., il solo titolo che la legittima... »: vi è anche « la difesa della società; v'è, non vi dispiaccia d'ammetterlo, anche la riparazione dell'ordine morale offeso ». A questo proposito gli è facile ricordare che « la pena ha una molteplicità di ragioni e di scopi », e che di

ciascuno di questi scopi va tenuto conto « quanto lo consentono le esigenze degli altri », per cui conclude che l'esigenza della « prevenzione » più efficace possibile del male e quella della « promozione » più intensa possibile del bene morale superano l'esigenza del miglioramento del reo. Per questo « ragionamento » padre Semeria si rifà anche alla rivelazione, e ribadisce: « Dio ha voluto portare alla maggiore potenza possibile questa efficacia preventiva della pena sacrificandovi la stessa finalità della emendazione del reo »; Dio ha voluto...; e ha voluto scegliere questo mezzo « preventivo » per delle « buone ragioni »: perché nessun altro mezzo sarebbe stato così efficace, né « la minaccia dell'annientamento del peccatore ostinato », né « una pena lunghissima sì, ma temporanea ». Infatti si domanda con vivacità: « peccare, lietamente peccare, sfrenatamente peccare e poi, dopo aver goduto, dopo aver insultato Dio, sfuggire alle sue mani ed ad ogni dolore con l'annientamento, non sarebbe anzi, per molte anime vili, fiacche, una prospettiva seducente?»; e continuando afferma: una pena lunghissima ma temporanea, certamente più efficace dell'annientamento, sarà meno efficace di quanto non si pensi, perché « dopo questa pena temporanea, che metterete? o l'annientamento, o il premio, o una prova novella. In ogni caso, sull'anima del peccatore, dell'uomo che è unicamente sensibile al terrore della pena (per questo principalmente è fatta la forza preventiva dell'inferno), la efficacia del castigo temporaneo sarà scarsa...; cento, duecento anni, mille e più, se vi piace, di pena, che sono mai in confronto della eternità che li seguirebbe? eternità negativa nel caso dell'annientamento, positiva nel caso d'una conservazione? E se la seduzione d'un piacere immediato, d'un bene presente vince oggi così spesso — l'esperienza ce lo insegna — il terrore d'una pena certamente eterna; quanto più spesso e agevolmente non vincerebbe il lieve timore d'una pena diuturna forse in confronto della vita presente, ma, se temporanea, breve in confronto della eternità? ».

Il secondo gruppo di obiezioni, o dell'inferno come assurdo teologico, si riferisce ai rapporti tra la giustizia e la bontà in Dio: è giusto un Dio che castiga il peccato, atto umano finito, con una pena eterna? La finitezza della colpa è vista dagli obiettori in senso cronologico, temporale e in senso ontologico, creaturale: una colpa « istantanea », umana, può essere punita da Dio infinitamente, eternamente? Nella sua confutazione, padre Semeria rifiuta il criterio, « per misurare la grandezza d'un delitto », basato sul « tempo della sua durata...: come mai la cronologia può essere un criterio morale? »; poi invita a guardare, più che al tempo, « alla malizia che i peccati racchiu-

dono... », per cogliere la quale, « forse sarebbe più opportuno rovesciare il ragionamento dicendo: Dio giustizia infinita punisce il peccato eternamente; dunque esso è, deve essere male assai più grande che noi non riusciamo a comprendere ». In secondo luogo, dopo aver chiarito che viene punito coll'inferno il peccato mortale, non un peccato qualsiasi o il peccato « che una o altra circostanza rende, di grave che sarebbe per sua natura, leggero », confuta l'affermazione che il peccato sia « istantaneo »: « il peccato grave non è, non può essere un fenomeno improvviso. *Nemo repente fit malus...* ». Alla fine, rispolverando l'argomento classico, ricorda: « È vero che se si guarda alla natura dell'essere che lo commette, ogni peccato è necessariamente finito in sé medesimo; ma se si guarda alla natura del peccato commesso, del peccato grave, c'è dell'infinito, dell'eterno. Dell'infinito perché la gravità d'un oltraggio si misura alla dignità dell'offeso; e qui l'offeso è Dio, dignità infinita; dell'eterno, perché quando si pecca gravemente si colloca il proprio fine, il proprio ideale nella creatura, e nell'atto del peccato si è disposti, decisi, quella creatura, ad amarla più che Dio, ad amarla eternamente. Prendete la coscienza del peccatore nell'atto delle sue colpe, di certe colpe specialmente, parlate a quella coscienza di Dio: Che me ne importa? — risponde — È questa, questa creatura, questo idolo di carne, questo idolo d'oro, questo fantasma di gloria il mio Dio: non ne voglio altro: questo mi basta: me ne contento per il tempo e per l'eternità ».

La conclusione semeriana della teologia dell'inferno, nel 1897, è quella dantesca: anche l'inferno è un atto d'amore, « del Primo Amore »...

Mi si consenta una breve digressione.

Uno dei primi biografi, anche in ordine cronologico, di padre Semeria, Felice Sala, se la prende con alcuni editori del Barnabita incriminato, per una ragione invero singolare. Nel giugno del 1983, poco prima di morire, scriveva: « Bassi, Colciago, Argenta han fatto un pessimo servizio al Padre [Semeria] pubblicando scritti ormai sorpassati ... » (25). Padre Colciago è l'editore de *Il Paradiso*, di cui ho appena esposto la sintesi del capitolo su *L'Inferno*: ha fatto veramente « un pessimo servizio » al Confratello? Non condividerei mai un giudizio del genere per principio; lo rifiuto in particolare per quanto

(25) Lettera inedita, cit.

riguarda Colciago. Perché ogni pubblicazione di inediti, oltre che doverosa, non potrà che risultare vantaggiosa per un Servo di Dio; e perché l'edizione del quaresimale del 1897, nella parte riguardante l'escatologia, fu una vera fortuna per il Barnabita criticato nel 1916, non « un pessimo servizio » (... chi ha paura di padre Semeria?...).

E non è vero che il contenuto de *L'Inferno* sia sorpassato, obsoleto: è d'attualità, nel magistero a vari livelli e nella teologia contemporanea. Pochi cenni basteranno. Di fronte all'« epocazione quasi totale dell'inferno nel Vaticano II », trovo la volontà già semeriana di parlarne, nonostante « le riluttanze » moderne, oltre che nella « palinodia » del card. Suenens e nei discorsi di Giovanni Paolo II, specialmente in Paolo VI — così poco capito e così tempestivamente strumentalizzato da Vittorio Gorresio nel volume *Paolo VI e il diavolo* — che lamentava che « non si ascolti più il discorso dell'inferno », e nel documento della « Congregazione per la dottrina della fede » del giugno del 1979, indirizzato a tutte le Conferenze episcopali. L'attribuzione semeriana all'orgoglio dell'uomo moderno del rifiuto del dogma cristiano di una pena eterna per i reprobi è condivisa attualmente anche da J. Abbadie. L'argomento usato da Semeria per superare la difficoltà, ad accettare il dogma, della discordanza tra il finito della durata temporale del peccato e l'infinito della eternità della pena, è stato recentemente ripreso e proposto come « la risposta classica sempre ripetuta e sempre da ripetere » più modernamente espresso come « ragguaglio tra il valore assiologico dell'atto e l'infinità della pena ». Anche oggi si definisce « secondaria » la funzione emendatrice della pena nei confronti del reo, già « ridimensionata » da Semeria che stabiliva una gerarchia tra gli scopi della pena: quella infernale « rinuncia per l'eternità ad emendare il reo per prevenire più efficacemente il male e per promuovere più intensamente il bene morale » nel tempo. La proclamata distinzione semeriana — per evitare « una sconvenienza eterna » —, tra « l'uomo virtuoso... e il malvagio...: perché c'è qualcosa in noi che vuole punito il vizio non solo perché dannoso, ma perché vizio e premiata la virtù perché virtù » viene oggi con maggior precisione chiamata « principio della conservazione delle essenze », per cui « L'ebreo di Auschwitz è in eterno l'ebreo di Auschwitz e il boia Eichmann è in eterno il boia Eichmann. L'inferno è la differenza tra Eichmann e l'ebreo di Auschwitz ... ». Chi difende questo principio adombrato, come ho detto, anche da padre Semeria nel 1897, rifiuta l'apocatastasi origeniana, in base alla quale, « se questo ne è il senso », « dopo

secoli la verginità e il postribolo sarebbero il medesimo », ripete alla lettera san Gerolamo (non ignorato nemmeno dal Barnabita?): « *Si ... et longo post circuitu atque infinitis saeculis omnium rerum restitutio fiet et una dignitas militantium, quae distantia inter virginem et prostibulum? Quae differentia erit inter matrem Domini et (quod dictu quoque scelus est) victimas libidinum publicarum? Idemne erit Gabriel et diabolus? Idem apostoli et daemones...* » (26). I richiami a Dante, perché correggerebbe non poche scene della sua Commedia se tornasse a scriverla, per abbandonare « al libero gioco delle sue facoltà extralogiche il compito di fantasticare » l'inferno, per condividere la causa di esso, Amor di Dio, sono ripetuti anche oggi; come sono frequenti anche oggi le difese del « teologo che purga la nozione dell'inferno di tutte le sovrapposizioni poetiche e fantastiche che la accompagnano nei grandi capolavori della letteratura e dell'arte ». Il *leit-motif* semeriano di non « sottilizzare » sull'inferno, specialmente per quanto riguarda la pena del senso, mi sembra riecheggiare nel decreto della « Congregazione per la dottrina della fede » surricordato, che denuncia la « soverchia libertà e pubblicità delle dispute fra teologi » come una delle cause della « lenta corruzione e progrediente dissoluzione di qualche articolo del *Simbolo di fede* nel comune senso dei fedeli » (27).

Idee diverse esprimerà padre Semeria nel 1913, contraddicendosi anche. Idee più moderne, certo: ma padre Sala non lo sapeva perché *Quello che ancora oggi...* è pubblicato solo adesso per la prima volta. E idee, anticipo, non accettabili del tutto; anche se non condannabili sulla base del tenore della proposizione romana 49 (47).

* * *

Nel 1912 Maude Petre pubblicava l'*Autobiography and life of G. Tyrrell* (28).

Non so se padre Semeria, esule in Belgio, conoscesse di persona l'« amorevole confortatrice e la confidente fedele » (29) dell'Anglicano convertito, prima teologo « minimista » e poi gesuita sospeso *a divinis*, tribolato anche in morte per quanto di

---

(26) ROUET DE JOURNEL, *Enchiridion*, cit., 1384.

(27) R. AMERIO, *Iota unum*, Napoli-Milano, 1985, pag. 581 e segg.

(28) London, 1912. Cfr. più avanti.

(29) E. BUONAIUTI, *Pellegrino di Roma*, Bari, 1964, pag. 374.

improvvida pietà si svolse intorno a lui e al suo cadavere nel 1909. Certo, nello stesso tempo dell'esilio, e lo potremmo vedere in un'altra occasione se dovesse esserci, ne conosceva e ne apprezzava il pensiero e ne seguiva attento gli scritti, come quello relativo all'obbedienza nella Chiesa, pubblicato ai margini del sesto « Congresso Internazionale del Progresso religioso » tenuto a Parigi nel 1913 (30).

Venuto in possesso di una copia — la trovò nell'*Enfer*, nel reparto dei « libri proibiti », della biblioteca barnabitica di Bruxelles? — dell'*Autobiography* e trovandovi rievocata anche una polemica sull'inferno scoppiata negli ultimi anni dell'Ottocento tra teologi cattolici di varie provenienze e scuole — redentoristi e gesuiti, rigoristi e lassisti o meglio « facilisti » — il Barnabita pensò di ricostruirla nel saggio *Quello che ancora oggi si pensa dell'Inferno,* per offrire ai suoi eventuali lettori italiani, attraverso un episodio per lui molto significativo perché « iniziale » nella storia del modernismo « equivoco morto, sepolto vivo », un esempio dell'applicazione di categorie storico-critiche alla teologia tradizionale, « ritrattando » cioè rimeditando alcuni interrogativi imposti dall'aldilà cristiano, specialmente anche se non solo a proposito della pena del senso, e manifestando pseudonimamente per la prima volta quello che forse almeno in parte pensava da tempo ma che non aveva mai osato scrivere o dire apertamente perché « molto pericoloso ».

La polemica ottocentesca era limitata, col Castelein e i Redentoristi, al numero dei dannati e aveva visto due atteggiamenti non nuovi in contrasto, quello riconducibile al semplicismo dell'abate Gayraud e quello « vendicativo » di Tertulliano e poi dei calvinisti. In un secondo tempo si era allargata, con l'intervento che voleva essere conclusivo del Tyrrell, anche alla natura e alla funzione del fuoco infernale, e alla eternità delle pene, con soluzioni che sarebbero « la quintessenza del buon senso » secondo il Barnabita del 1913. Padre Semeria espone il pensiero del gesuita inglese senza criticarlo, anzi tentando di difenderlo contro i giudizi di due *censores* d'ufficio, condividendone la sostanza e « l'impostatura... finemente satirica » e ironica. In più, da *brebis galeuse* amareggiata per la *peine injustifiée* dell'esilio infertagli dalle critiche ostinate di alcuni teologi tradizionalisti, interpreti « traditori » del suo pensiero

(30) Ho tra mano un inedito della *brebis galeuse* sull'obbedienza, che pubblicherò prossimamente.

come di quello del Tyrrell, rincara l'aggressività e la *vis* polemica tyrrelliana, non senza qualche eccesso. E la ricostruzione di una polemica accademica vecchia di una quindicina d'anni diventa per padre Semeria un'altra occasione di autodifesa, il pretesto per un ulteriore anche se indiretto intervento *pro domo sua,* contro « la teologia corrente, purtroppo corrente ». Il Tyrrell è chiamato ancora « padre » e viene citato ancora, direbbe padre Mattiussi, « con onore ». È un galantuomo che si tira addosso dei guai seri unicamente perché non la pensa come « i circoli ortodossi », ...; la sua « scaramuccia » sull'inferno preludeva, « disegnava le linee della grande battaglia che poi avrebbe combattuto e nella quale si sarebbero trovati di fronte non già fede e incredulità e neanche molta fede e poca fede, e neanche tradizione e modernità, bensì da una parte la fissità scolastica e medievale e dall'altra parte stretti in mirabile accordo un pensiero modernamente critico, una misticità buona e anche una coscienza morale più evoluta... » (non sembra che padre Semeria voglia lasciarci intendere: in quella battaglia anch'« io c'era! »?...).

Quello che ancora oggi si pensa dell'Inferno è un'altra espressione della *temperies* psicologica e culturale nella quale è maturato anche il saggio sulla critica esegetica di Renan e di Loisy, che abbiamo già visto. Esso va letto in relazione all'accusa romana 49 (47): davvero nell'insegnameno semeriano, rispecchiato in *Quello che ancora oggi...,* « difficilmente si salva il dogma dell'inferno e dell'eternità delle pene »?; davvero vi « si insinua » che non se ne deve parlare ai nostri giorni? Padre Semeria afferma di non aver mai discorso *ex professo* dell'inferno nei suoi scritti, ed è vero: *Il Paradiso* venne edito solo nel 1967... Potrebbe averne discorso... a voce, saltuariamente? Padre Mattiussi faceva notare, prima dell'esilio del Barnabita, che se fosse stata vera anche solo la decima parte di quello che gli venivano dicendo circa il contenuto di « conversazioni private, ma non segrete » del Semeria con persone « singolari », ce ne sarebbe stato più che a sufficienza per « giudicarlo eretico e traditore delle anime »... (31). Anche a proposito dell'inferno? E quanto eventualmente diceva in queste conversazioni private il Barnabita, potrebbe essere confluito in *Quello che ancora oggi...*? Niente di più verosimile, dato il suo spirito di *brebis galeuse,* per di più esasperato dalla *peine injustifiée* dell'esilio... E in questo caso, dal momento che bisogna pur con-

(31) A. GENTILI, *P. Giovanni Semeria,* cit., I, pag. 46 e segg.

cedere almeno inizialmente un certo credito al « dotto consultore » romano, sarebbe giustificata la proposizione di condanna 49 (47)?...

Attribuisco il saggio che segue al 1913, l'anno anche dello studio esegetico su Renan e Loisy, perché vi trovo usata la stessa carta, a righe, giallognola e non filigranata, vi leggo le stesse franceserie, vi scorgo le analoghe frequenti depennature e correzioni.

QUELLO CHE ANCORA OGGI SI PENSA DELL'INFERNO

Gli eruditi cercano nel passato di tutte le filosofie e di tutte le religioni le tracce del concetto che le une e le altre si sono formato dell'oltretomba in genere, in ispecie dell'Inferno, l'oltretomba dei cattivi: argomento più interessante o perché la paura in questa vile umanità è più diffusa della speranza o perché il dolore (32) a questa tribolata umanità è più intelligibile della gioia. Ma vale la pena di non limitare al passato remoto o prossimo le nostre indagini: perché non estenderle al presente? All'inferno si crede ancora e in forme che parrebbero antiquate. Accade persino che il diavolo metta la sua coda negli eventi umani, il diavolo infernale.

La vita del P. Giorgio Tyrrell, raccontata dalla sig.na M. Petre (33), (un libro a cui dà interesse maggiore il fiorire di studi storici intorno a quell'equivoco morto, quel sepolto vivo che è il modernismo) ci offre un saggio singolare di quello che è ancora oggi nei circoli ortodossi la « teologia dell'inferno », dei guai che un galantuomo può ancora tirarsi addosso quando cerchi di temperare un poco agli sguardi atterriti dei credenti il fosco spettacolo teologico.

Per fortuna la documentazione è completa. Consta di tre atti. Dapprima un articolo del Tyrrell ancora Gesuita, anzi ancora in buoni, se non ottimi, rapporti col suo Ordine; articolo comparso (Dec. 1899) (34) nel « Weekly Register », un settimanale cattolico liberaleggiante che non ebbe lunga vita, col titolo un po' curioso, veramente inglese *A perverted devotion,* che potremmo tradurre *Una devozione strapazzata* (35), e la firma (36) dell'autore con tanto di *S.J.* e perciò (37) col permesso dei superiori. Esso rispecchia quindi la mentalità del Tyrrell, ma an-

---

(32) vale la *su* valla *depennato.*

(33) *In nota, come nota 1):* « Autobiography and life ot. G. Tyrrell, London, E. Arnold, 1912 ».

(34) (Dec. 1899) *in sopralinea, con segni di richiamo.*

(35) strapazzata *in sopralinea, su* fuori di posto *depennato.*

(36) e la firma *in sopralinea, su* la firma *e dopo* e con la *depennato.*

(37) perciò *su* quindi *depennato.*

che un poco quella di un certo numero di Gesuiti Inglesi. Ma l'articolo desta il malumore delle alte sfere dell'Ordine, le sfere più vicine al Papa, le sfere romane, tutte penetrate dall'idea della loro responsabilità di fronte alla ortodossia di cui la Società s'è eretta a campione. Le vicende pratiche, anedottiche *(sic)* di questo malumore ciascuno può vederle nella suddetta vita, né qui ci interessano in sede ideale. Ci interessano invece due pareri anonimi, ma che emanano da due pezzi grossi della Compagnia di Gesù, due autorità teologiche probabilmente romane, pareri redatti in un facile latino scolastico e che tradiscono la mentalità delle sfere ufficiali od officiose romane sulla grave materia. Documenti migliori per la nostra indagine non potremmo desiderare.

Per capire l'articolo del P. Tyrrell, abile sforzo di ringiovanire opportunamente la teologia dell'Inferno, adattandola alla mentalità contemporanea (38), bisogna ricordare in due parole la genesi storica. Un confratello del P. Tyrrell, un gesuita belga, il P. Castelein aveva cercato di addolcire un poco il dogma dell'Inferno, non veramente attaccandosi all'ambiente, ma agli abitanti: l'Inferno, a quanto pare, rimaneva col suo arredo di demoni tormentatori e di fiamme, ma il P. Castelein ci mandava poca gente, la meno possibile: per lui la maggioranza dell'umanità si salvava. La cosa non piacque a due padri Redentoristi, desiderosi (39) di saper popolato largamente il teatro della giustizia di Dio, che se la presero col rilassato padre Gesuita. I Redentoristi trovano larghi i Gesuiti: evidentemente si è sempre il liberale di qualcuno più ortodosso e più intransigente; anche i Gesuiti possono diventar liberali!

Al P. Tyrrell, che certo non divideva gli ardori dei PP. Redentoristi, parve settaria piccina anche la idea, l'attitudine del Castelein. Questi si ispirava (39) a un culto della bontà di Dio, ma la disperdeva troppo superficialmente, troppo a buon mercato. Di fronte a un mistero formidabile com'è quello della perdizione eterna d'una creatura, della creatura razionale, libera, cavarsela con delle considerazioni aritmetiche, statistiche, parve al T. un puerile (40) spostamento della quistione, una fanciullaggine teologica. Si può non sentire, non vedere il problema che la dannazione eterna crea al dogma o attributo dogmatico della bontà divina; ma il giorno che si è visto, sentito, ammesso il problema, è ridicolo credere di averlo risolto col palliativo della minoranza dei dannati di fronte alla maggioranza degli eletti. Ciò ricorda troppo la mossa dell'ab. Gyraud, quando, discutendosi alla Camera francese intorno ai Domenicani, e avendo qualcuno parlato di 300.000 vittime della Inquisizione, l'abate

---

(38) adattandola ... contemporanea *in sopralinea, con segni di richiamo.*

(39) *Segue* certo *depennato.*

(40) un puerile *su* unpuerile *depennato.*

si slanciò alla tribuna per garantire all'assemblea che 300.000 era un'esagerazione, non ascendendo i roghi del S. Uffizio che a qualche decina di migliaia; il che provocò la ilarità dei deputati, trovando questi che la cifra rimaneva pur sempre rispettabile, il fatto orrendo. Il Tyrrell proprio di quei giorni in cui gli arrivavano gli echi della polemica Castelein-Redentoristi, stava meditando le mistiche pagine, ben altrimenti grandi perché mistiche, perché religiose, non avvocatesche e scolastiche, della Madre Giuliana di Norwich. Con profondo senso di pietà essa affermava che, alla fine dei fini, Dio *shall make will all that is not will*; il trionfo finale della bontà dunque; ma con profondo acume teologico soggiungeva che il modo di ciò era un mistero *how it shall be done, it is unknown of all creatures*. Fede e modestia dunque; fede nella bontà, modestia nelle concezioni concrete dell'oltretomba. Questa non era più puerilità, questa era teologia. E c'era della forza dentro. Le pie considerazioni del Castelein sapevano troppo al Tyrrell di quel dolciume a cui si è ridotta troppo spesso la pietà cattolica da quando le forme più sensibili vi presero il sopravvento, da quando le visioni di una o più donne sostituirono l'austera maschia meditazione del Vangelo.

Il Tyrrell trovò nel suo temperamento artistico un modo ingegnoso di esprimere questa sua posizione spiritualmente elevata e per elevazione estranea non solo, com'era ovvio, al rigorismo spietato dei Redentoristi, ma anche, cosa che doveva sorprendere molti, al facilismo (piuttostoché *lassismo*) del Castelein. Gli uni e gli altri in fondo erano gente che fissava con amore, con predilezione un attributo divino, *divoti* dunque di esso. Perché la *divozione* non è solo la fede a una verità dogmatica, è *l'amore* di essa. Divoto di S. Giuseppe è non chi puramente e semplicemente crede alla santità del custode di Cristo e di Maria, ma chi *ama* questo giusto per eccellenza. Divoto dunque della bontà di Dio il Castelein (41), divoti della giustizia di Dio i Redentoristi. E queste divozioni sono un diritto dell'anima cristiana e cattolica, la quale ha il *dovere* di accettare tutte le verità dogmatiche e *può* portarsi con maggior slancio ad alcune. Può amare la *giustizia* di Dio e in quanto ne è l'espressione concreta, l'Inferno. Ma tutte le divozioni anche le più legittime possono degenerare; c'è l'abuso accanto all'uso. La divozione all'Inferno non si sottrae a questa legge. Si può intanto abusare, fraintendere, guastare la divozione per via sentimentale, nutrendo in sé piuttostoché un diritto zelo d'amore per la giustizia di Dio, un gusto quasi dispettoso delle sue vendette. Tipo di questo è Tertulliano, che nei malvagi puniti sente piuttosto i suoi nemici personali che non i nemici di Dio. Ma c'è un altro pericolo d'indole rappresentativa, ideale. Quello che

---

(41) Castelein *in sopralinea, su* Castelein *poco leggibile depennato.*

la giustizia di Dio fa, essa proprio essa, realmente direttamente, senza dubbio (42), armonizza colla bontà di Dio; e come no, se bontà e giustizia sono in Dio realmente una cosa sola? Ma quello che noi pensiamo, ci rappresentiamo, imaginiamo della giustizia di Dio non va confuso con quello che essa è e fa in se stessa; quelle rappresentazioni della giustizia possono sottostare a contraddizioni a cui questa nella sua realtà sfugge. Ora il torto di parecchi teologi, continuava il Tyrrell, è d'aver troppo facilmente confuso realtà divina e rappresentazione umana, in questo campo dell'Inferno, come in altri campi affini. La difficoltà che molte anime oggi provano dinnanzi al dogma dell'Inferno, non nascono dalla realtà misteriosa della giustizia di Dio, bensì da (43) pretensiosette imaginazioni umane dei teologi. Della realtà giusta di Dio, sobriamente esposta nelle linee severe e semplici del dogma, può dirsi solo che è misteriosa; l'uomo non vede come questa giustizia armonizzi colla bontà, *non vede*, atto negativo. Ma di certe rappresentazioni teologiche possiamo *vedere* benissimo che *non* armonizzano colla bontà. Il rimedio a tale scandalo intellettuale non è la sostituzione di una rappresentazione umana teologica a un'altra, la (44) sostituzione p.e. (45) della ipotesi del Castelein a quella dei Redentoristi o viceversa, ma nella unione di queste due cose: fede viva nella realtà divina della giustizia e dell'amore, realtà sebbene misteriosa, e diffidenza delle rappresentazioni umane. Un poco d'agnosticismo, diceva il Tyrrell, determinato proprio dalla trascendenza assoluta di questa Realtà rimpetto a cui sono misere tutte le rappresentazioni teologiche (46).

Discendendo al concreto, all'analisi, il Tyrrell si divertiva a finemente satireggiare

a) le sottili e sicure disquisizioni dei teologi sul fuoco materiale dell'Inferno e il modo come esso (materiale) tormenta gli spiriti;

b) gli sforzi puerili fatti per dare con imagini temporali,

---

(42) senza dubbio *su* certo *depennato.*

(43) dal *nel ms.*

(44) la *su* nella *depennato.*

(45) p.es. *in sopralinea.*

(46) *In nota depennato:* Citiamo un pochino testualmente. « È nel temperamento calvinista che noi troviamo qualche volta una perversione morbosa della devozione all'Inferno, una dolce compiacenza non solo della realtà essenziale che corrisponde alla dottrina della punizione eterna, ma di quella maniera di presentarla che la fede ci dice essere dovuta al nostro relativo e imperfetto modo di conoscenza. Questo spirito calvinista che esulta assai più davanti alla apparenza di crudeltà e di ingiustizia che davanti alla assoluta giustizia ed amore, giustizia ed amore che giungono purtroppo a noi deformate dalla oscura atmosfera da essi attraversata ».

debitamente moltiplicate, le imagini, l'idea della eternità, come chi volesse assottigliando la materia giungere alla realtà e all'idea dello spirito;

c) infine le polemiche sul numero degli eletti.

Contentiamoci d'accennare la teoria, se si può chiamare così, del Tyrrell sul fuoco dell'inferno.

> « A prima vista parrebbe che il meccanismo preciso, la cui mercé vien prodotta la pena del senso, non sia di vitale importanza, tuttavia, se di fatto fosse un punto rivelato, noi consentiremmo a credere che il fuoco materiale è lo strumento per tormentare gli angeli caduti. Ma la soddisfazione speciale che certe intelligenze provano nella *materialità* del fuoco non può essere spiegata che da un prurito di rendere la dottrina inaccessibile al buon senso, da un eccesso di quel semirazionalismo che si diverte a tradurre le cose spirituali in termini di materia e moto, di chimica e di meccanica. La pena del danno, essi lo ammettono, è senza dubbio la parte sostanziale, principale dell'inferno; ma tutto questo da solo è troppo mistico, spirituale, immateriale, irreale, e vogliono perciò che si lasci loro il nostro buon fuoco domestico, tangibile, verificabile, che tutti capiscono; ciò porta con sé qualche difficoltà, ma esse si possono eliminare facilmente. Piuttostoché abbandonare la materialità del fuoco essi i teologi, questi teologi, sono disposti ad attribuirgli una qualità soprannaturale *sui generis*, che arriva allo spirito, qualità che è come dire che la pena non è punto prodotta dal fuoco; oppure ci spiegano che quantunque questo fuoco infernale non tocchi la sostanza spirituale *per modum combustionis* cioè bruciandola per davvero, la attinge *per modum alligationis* cioè vincolandola a sé, non nel senso che vincoli e catene di fiamme tormentino le sue membra, ma in quanto il sentimento dell'autoproprietà e dignità è offeso da questo quasi incorporamento nelle grossolane fiamme materiali: una spiegazione che toglie al fuoco la sua vera specifica qualità di disintegrare la materia e finisce per sostituire, non volendo, una pena morale a una pena fisica. Comunque pertanto si voglia intendere la materialità del fuoco infernale, non vi è nessun senso chiaramente accessibile a noi, a meno che non ne sappiamo un bel po' più di quello che i filosofi sanno sulla natura precisa della materia del fuoco, della combustione, dello spirito, della sensazione in generale e del dolore in particolare. Ben lungi dal portare la dottrina dell'inferno nell'orbita della nostra ragione comune, volgare, la allontana accentuando anche più che noi siamo nel mondo della fede e del mistero, e dobbiamo aspettare la risposta a questi enigmi con pazienza e umiltà ».

L'articolo dopo questa triplice breve discussione analitica sul fuoco infernale, la rappresentazione numerica della eternità e il numero degli eletti, si chiudeva con un appello a un moderato e sano agnosticismo *a certain temperate agnosticisme* contro il razionalismo teologico, come a un'attitudine più consona alla sana filosofia e alla fede veramente cristiana. Non vogliate sapere troppo, pareva dicesse sorridendo ai teologi o gesuiti o redentoristi, l'arguto pensatore e scrittore inglese, *non plus sapere quam oportet sapere*, perché la scienza presuntuosa è una fantasia erronea:

State contenti umane genti (sic) *al quia.*

Ora è interessantissimo vedere come quest'articolo, che ad ogni uomo non teologo ma mediamente colto dei nostri giorni riesce la quintessenza del buon senso, venga giudicato dai *censori* a cui il Rev.mo P. Generale S.J. ebbe la infelice idea di sottoporlo. La prima e più ovvia constatazione è che questa gente, i *censores* da una parte e il P. Tyrrell dall'altra non parlano la stessa lingua, non si capiscono, non hanno la stessa mentalità. La cosa arriva a eccessi grotteschi, quando il suonare identico dell'inglese *devotion* col latino *devotio* fa loro credere si tratti della stessa parola, della stessa idea, e scaraventano contro il povero Tyrrell, per colpirlo proprio fin dal primo suo accento, la definizione tomistica della *devotio,* dimostrandogli (47) la sciocchezza del titolo, dell'impostatura di tutto l'articolo. La *devotio,* come S. Tommaso l'intende, — e o si adopera nello stesso senso preciso di lui, o non si ha più il diritto di adoperare quella parola (verissimo! ma quand'uno parla inglese?!) — non può avere per oggetto che Dio; quindi strano, inesplicabile quel parlar d'una *devotion* all'Inferno. Come se del resto il T. non si fosse sbracciato appunto a trovare un elemento divino implicito nella *devotion of the hell* e precisamente l'attributo della giustizia divina. Novella prova del come e del quanto l'uso quasi (48) esclusivo (49) del latino da parte dei teologi li abbia straviati dal pur solo comprendere il pensiero degli uomini moderni. Parlare latino scolastico significa condannarsi a pensare alla medievale, e quindi a non capire neanche chi ha camminato coi tempi.

Meno grossolani ma più gravi altri equivoci che, esclusa la mala fede da parte dei *censores* e specialmente del primo assai più rispettoso e benevolo, provano la inettitudine di questi spiriti formati alla tozza filosofia scolastica, tutta figure geometriche, a cogliere il pensiero moderno così ricco di sfumature. Per esempio: il concetto del p.T. sull'agnosticismo temperato a cui

(47) dimostrandogli *su* mostrargli *depennato.*

(48) quasi *in sopralinea.*

(49) *Segue* e quasi esclusivo *ripetuto e depennato.*

si devono ispirare i teologi nel descrivere con colori del di qua il mondo dell'aldilà, è così reso dal censore n.l.: «Cioè bisogna astenersi dalle ragioni di convenienza e dalle analogie tolte dalla realtà creata (*i.e. abstinendum est a rationibus congruis et analogiis ex rebus creatis desumptis*), e il p. Tyrrell aveva detto che (50) non si debbono queste analogie considerare altrimenti che come analogie, povere, remote. Usatene, dice il T., ai teologi, ma non dimenticate che sono analogie, approssimazioni molto lontane; dunque non bisogna usarne, gli fanno dire i censori. E di queste traduzioni traditrici del pensiero del T. se ne potrebbero nelle poche pagine dei due censori spigolare una dozzina.

Appunto perché non lo intendono bene, ma anche perché, pure intendendone il pensiero, non lo dividono, i censori biasimano concordemente le critiche che il T. ha fatte alla teologia corrente sui tre punti suaccennati. Quelle somme di secoli e secoli adoperate dai teologi e predicatori per dare la sensazione della eternità, sono venerabili perché le usano i Missionari e i Direttori dei Ss. Spirituali Esercizi; il linguaggio del Tyrrell è scandaloso. Il primo dei censori, spirito più fino o meno duro del secondo, intravede l'umorismo di tutto quello che il Tyrrell dice del p. Castelein e dei Redentoristi, ma non gli va, non lo digerisce. Non gli pare caritatevole, anzi «dura e maliziosa» la maniera di trattare i Redentoristi, perché capisce molto (51) bene che il padre Tyrrell li mette assai vicini a quella forma sbagliata di divozione all'Inferno che sul principio dell'articolo ha personificato in Tertulliano, e che poi ha chiamato calvinista.

Maggior attenzione merita la censura alla dottrina Tyrrelliana sul fuoco dell'Inferno. Qui nessuno dei due censori fraintende: il Tyrrell, criticando i vari modi con cui i teologi hanno voluto spiegare l'applicazione d'un fuoco materiale a uno spirito, a degli spiriti, ha (52) voluto negare questa *materialità*. E il Tyrrell ha perfettamente ragione. Infatti

a) al punto di vista teologico è certo che il *fuoco* dell'inferno, di cui parla il Vangelo, è fuoco destinato a spiriti. Lo dice intanto il Vangelo: *qui paratus est diabolo et angelis suis* (*Mt* 25, 41) (53), è la propria frase di Gesù, quando manda *in ignem aeternum* i cattivi; e poi è (54) conseguenza del comune insegnamento ecclesiastico. Perché la comune dei fedeli ritiene che il malvagio va all'inferno subito dopo la morte e ci rimane quindi senza corpo fino alla risurrezione, fino alla fine del mondo. Se oggi c'è fuoco laggiù, è per spiriti, o angelici, o u-

---

(50) che *in sopralinea, su* come *ripetuto e depennato.*

(51) molto *su* assai *depennato.*

(52) ha *su* in fondo *(lettura incerta)* ha *depennato.*

(53) (Mt. 25, 41) *in sopralinea.*

(54) e poi è *in sopralinea.*

mani disincarnati. Ma quanto questo primo punto è certo teologicamente, altrettanto

b) è certo, al punto di vista del buon senso, che un fuoco materiale non può, in quanto tale, tormentare uno spirito. E infatti tutte le spiegazioni che i teologi danno del modo come funziona il fuoco dell'inferno, dopo averne riaffermata la realtà fisica, materiale, la distruggono. Chi parla d'impressione che nella mente del reprobo sarebbe l'idea di fuoco...: e per aver questa non c'è bisogno che un fuoco materiale gli arda vicino; chi parla d'immobilità, di *alligatio* (per usare la propria frase) dello spirito al fuoco: ma è chiaro che questa immobilità (o checché sia che la equivale) si otterrebbe ugualmente con un pezzo di legno, un palo spento.

Sta però intanto che i teologi censori del T. tengono al fuoco reale, materiale e in ciò non fanno che rispecchiare la teologia comune. È tanto strana per noi l'idea d'uomini che pensano ancora *oggi*, oggi colle nostre idee chimiche sul fuoco non più corpo ma reazione chimica, oggi col nostro sistema penale mitigato, a un Dio il quale brucia a lento e perpetuo fuoco i suoi nemici, che vien voglia di vedere su quali *(sic)* bei (55) argomenti i teologi fondino queste loro convinzioni. Prendiamo l'Hurter *Theologiae dogmaticae compendium*, ed. XI, t. III. L'Hurter è un gesuita, professore alla Università (!) di Innsbruck, adottato in moltissimi seminari. Egli pag. 606 stabilisce la sua brava tesi che « tra le pene del senso inflitte agli empi, c'è anche il fuoco (*ignis*) e non metaforico ma vero e proprio (*isque non metaphoricus sed verus propriusque*). La tesi, lo sente anche lui, è un po' grossa; oggi si potrebbe dire inaccettabile, perché a quanti gradi comincia il fuoco? o piuttosto le ustioni infernali? è ustione di primo grado, secondo...? Non sono mancati, lo ricorda, dei teologi come il Catharinus Ambr. che, seguendo Origene, hanno visto che l'*ignis* di cui parla il Vangelo è metaforico, come il *verme* di cui pure parla lo stesso libro e che nessuno si è mai sognato di prendere in senso proprio. Ma il p. Hurter passa oltre questi pochi teologi, *rari nantes in gurgite vasto*, per piantare come vicina alla verità cattolica se non proprio come dogmaticamente certa, la sua tesi. La sola concessione che fa al buon senso è che il fuoco dell'inferno non è proprio identico al fuoco della nostra cucina: *non dicimus ignem inferni esse prorsus eundem cum igne, quo nos modo utimur*, (deo gratias!), ma però soggiunge subito, quasi pentito della grave concessione: *eum esse aliquid externum, physicum, corporale* e perché nessuno si confonda « che produce quel dolore che il vero fuoco suole produrre » (pag. 607).

Ma come lo prova? Col Vangelo, il quale parla sempre di fuoco. È ovvio però che, parlando il Vangelo anche di verme,

(55) *Precede* begli *depennato.*

e di tenebre e di freddo, e prendendosi da tutti tutte queste belle o brutte cose in senso metaforico, s'intenda metaforicamente anche il fuoco. Tanto più che il Vangelo si prende la pena di dirci che è un fuoco applicato sì ai reprobi uomini, ma fatto per i reprobi angeli. Un *fuoco* destinato a spiriti, proprio in forza della sua destinazione, della destinazione espressamente attribuitagli, deve dirsi metaforico. Queste ragioni perentorie per ogni uomo di buon senso, confortate poi dal cumulo di assurdi a cui si va incontro, mantenendo il senso letterale e proprio (un fuoco che non consuma, assurdo fisico, e assurdo morale l'atrocità del tormento) non suffragano al (56) dotto Padre teologo. Il quale, per mantenere il senso letterale di quella parola nei testi evangelici, ricorre ad argomentazioni di questa forza: la frequenza con cui è usata, come se solo i termini propri e non anche le metafore si potessero ripetere! come se io di certi ragionamenti non potessi dire cento volte in senso metaforico, che sono *bestiali*. Eppure è proprio questa la sua prima ragione: a) *eius adeo frequens repetitio* (pag. 608).

Un'altra ragione dello stesso calibro è che (57) nel Vangelo non è mai (58) spiegato come una metafora: il che però può dipendere non solo dal fatto che non lo è (come pensa l'Hurter) ma da un altro fatto, che, cioè, è tanto ovvio il prenderlo metaforicamente, come tutto il resto (verme, freddo, tenebre) da aver creduto il Maestro non ci fosse bisogno di spiegazione in proposito. Non sapeva il Maestro divino che un giorno la sua parola sarebbe caduta vittima della infinita nullaggine spirituale dei pedanti!

Il pensiero autentico di Gesù sulla vita futura — non tutta la escatologia evangelica si può far risalire personalmente a Lui — si appalesa molto semplice a chi considera l'insieme dei testi notissimi (59). Il Maestro è preoccupato, come del resto si fu per gran tempo tra i Giudei, della sorte dei giusti. Questi risusciteranno alla vita o per via di risurrezione da morte (i morti) o per via di trasformazione (i vivi, quelli che la *parousia* troverà vivi ancora). E per essi ci sarà pronta la sede e il banchetto della vita eterna. Gesù comincia ad adoperare quello che solo era possibile adoperare parlando di realtà trascendenti, d'un mondo tutto diverso, per definizione, dal nostro, un linguaggio tutto metaforico (60): sala, banchetto, dove si mangia, dove c'è luce (il banchetto si fa di sera) e calore. I cattivi resteranno fuori del banchetto e della sala; *voilà tout*, privi quindi della luce (tenebre esteriori), del calore (stridore di denti) e

---

(56) *Segue* buon padre *depennato.*

(57) *Segue* non è mai *depennato.*

(58) non è mai *in sopralinea.*

(59) notissimi *su* notissimi *poco leggibile depennato.*

(60) un linguaggio tutto metaforico *in sopralinea con segno di richiamo.*

del cibo. Il Maestro non si ferma a ricamare altro, non ha bisogno di insistere sulla infelicità dei dannati per darcene una imagine irreale. È vero, accanto a questa prima figurazione c'è l'altra del fuoco; ma quando il Maestro discende a una piccola analisi donde trapela il suo modo di *sentire* questa pena, essa (61) è un ardore al quale può riuscire (62) refrigerio vero se invocato ardentemente dal cielo, una goccia d'acqua: più arsura che bruciore.

Come siamo lontani dalla figurazione medievale dell'Inferno! Perché è proprio il M.E. che canonizza il fuoco. E lo si comprende. Il sistema penale d'oltretomba è fatalmente, per le varie generazioni che credono di poterlo positivamente concepire e descrivere, una estensione al di là del sistema penale di qua. Generazioni che bruciavano con tanta facilità sulle piazze, dovevano vedere roghi perpetuamente accesi dalla giustizia di Dio come la cosa più naturale del mondo. E i teologi, per reazione all'abuso cabalistico dell'interpretazione allegorica erano portati a vedere dappertutto un linguaggio proprio; e la fisica del tempo forniva loro un concetto del fuoco, come d'un corpo anzi d'un elemento stabile della materia. Così nasce la fantastico-teologica rappresentazione dell'Inferno, a cui l'Hurter e la comune dei teologi ancora crede di dover rimanere fedele. Il loro errore sta nel pensare ch'essa sia di origine davvero cristiana, quando è d'origine schiettamente, profondamente medievale. Il Tyrrell non era in quello stesso 1899 il solo a vederlo: era il solo a dirlo; e questo è molto pericoloso. Rattrista di dover ancora discutere problemi di questo genere, elevare cioè alla dignità di cose discutibili delle vere mostruosità scientifiche e morali.

Ben più grave problema quello della eternità della dannazione infernale — vero problema, il solo problema — cui non risolve per certo né mitiga o lo spegnere nell'Inferno il vivo fuoco materiale o l'introdurvi in piccolo numero gli inquilini. Il Tyrrell nell'articolo non negava (63) la eternità delle pene. Ma

a) affermava netto ch'essa crea un problema di fronte alla bontà divina, un arduo, pungente problema;

b) ribadiva il concetto mistico d'una bontà divina trionfatrice finale nel grande dramma morale dell'umanità.

Non si capisce come sul primo di questi punti gli dieno sulla voce i suoi censori: perché il riconoscere *misteriose* a noi le vie della Provvidenza divina non è mai parso poco cristiano, poco reverente e pio, anzi..., come in genere il trovar poco comprensibili alla nostra ragione certi dogmi della fede. Ma tant'è!

---

(61) essa *in sopralinea.*

(62) riuscire *su* essere *depennato.*

(63) non negava nell'articolo *con segni di spostamento.*

I censori del Tyrrell non vogliono che l'eternità delle pene infernali appartenga al novero dei dogmi misteriosi che si credono e non si capiscono; è per loro qualcosa di eminentemente razionale. *Multi theologi adeo mysterium non inveniunt in doctrina de aeternitate poenarum, ut eam ratione demonstrari posse doceant, et in eo consentiunt omnes, quod natura peccati mortalis et iustitiae divinae bene perpensa, haec doctrina rationi valde consona sit. P. Tyrrel contradicit igitur communi theologorum sententiae etiam hac in re* (II, 453). E quanto a questi teologi che trovano le cose tanto chiare non c'è che dire: chi si contenta gode. Il loro ragionamento però, a cui il censore accenna, non è di quelli che convincono tutti. Il peccato essi dicono *ex parte Dei offensi* ha una specie d'infinità *quandam infinitatem*: notisi quel *quandam*, ingrediente preferito di tutte le salse filosofiche e teologiche poco digeribili. Dunque, ne concludono, è giusto, razionale, che la pena sia infinita, cioè eterna, e non s'accorgono di fare due salti mortali dall'oggettivo al soggettivo (Dio offeso è infinito, ma l'*atto* di chi l'offende non può avere in sé intrinsecamente una malizia infinita perché atto umano), e dall'infinito improprio e metaforico (*quandam infinitatem*) a un infinito vero e proprio (l'eterno, che non finisce mai). Che se non hanno, e non li hanno, altri moccoli, possono andare a dormire allo scuro.

Più comprensibile l'opposizione sull'altro punto, che in qualche modo finirà bene anche il male e il Dio buono, la bontà di Dio, avrà l'ultima parola. Con un certo acume malizioso il secondo censore nota che questo finir *bene* non deve certo intendersi secondo il T. solo del finir bene *ex parte divinae gloriae*: questa è salva (sempre secondo la teologia del censore, che è la comune), anche se tutti gli uomini si dannano; deve dunque intendersi riferendosi *ad bonum damnatorum*; e questo *finale buono* anche per i dannati non cape più nel cervello del censore, il quale vede sfumare l'eternità delle pene, verità dogmatica; epperciò la proposizione del T. viene qualificata *sapiens haeresim aut suspecta de haeresi, si non est formaliter haeretica.* Ha ragione il censore? C'è un nesso tra pena eterna, inferno eterno, e finale, assoluta infelicità? C'è un contrasto tra pena eterna e una fine (*final goal*) che sia in qualche modo buono (*somehow good*)? per stare ai termini precisi del T. Ebbene l'opposizione, il contrasto c'è se si concepiscono le pene dell'Inferno secondo la teologia purtroppo corrente; ma questa è ben lungi dall'essere definitiva e in una concezione superiore e più cristiana dell'Inferno, il contrasto sfuma.

La penalità d'oltretomba è concepita correntemente su un vecchio tipo umano. La giustizia *d'autrefois* concepiva la pena come destinata a ricondurre per via di *dolore positivamente* inflitto al peccatore l'equilibrio turbato dal *piacere* che questi si è procurato in barba alla legge. Il cattivo si procura un godimento a cui non ha diritto, un *plus piacere*, e la pena, per

essere *giusta* (nel senso di una *justitia* o eguaglianza molto meccanica) gli infligge un *plus dolore*. Applicata questa idea all'oltretomba ne risultava un modo di concepire la pena dell'Inferno crudele doppiamente, per la *forma* e l'*inutilità*. Sul primo punto non è necessario insistere, quelle pene nella figurazione ordinaria della teologia sono *tormenti*, torture ineffabili, si pensi anche solo al fuoco. Torniamo con esso o restiamo nei sistemi penali più barbari. Ma la crudeltà è anche nella inutilità di queste pene, fossero pur anche assai più miti. La pena dell'inferno, com'è concepita volgarmente dai teologi, non migliora il reo, non lo può, non lo deve migliorare, se no, quella pena finirebbe. Essa invero è concepita in un modo esteriore, come un colpo, una serie di colpi, che Iddio, esteriore, assesta sul dannato finché e in quanto esso rimane cattivo; se per disgrazia un giorno, e in forza della stessa pena a cui è sottoposto, il dannato migliorasse, guarisse, la sua pena finirebbe: Dio non potrebbe più castigarlo pentito, ravveduto... e allora addio inferno eterno. Tutto questo è logico, ma tutto questo è cristianamente e umanamente superato.

Noi oggi (64) non concepiamo più la pena se non come o difesa sociale o disciplina del malvagio. Difesa sociale e ci limitiamo a mettere il reo in condizione tale *ne noceat*; punto e basta. Lo segreghiamo. La segregazione ha ancora del severo e del barbaro oggi, ma perché non ci siamo ancora liberati appieno dalla pratica e dalla teorica dei secoli passati, pena-dolore; e poi anche perché la segregazione bisogna sia fatta in modo economico per la società. Insieme alla idea di interrompere per forza la delinquenza (difesa sociale) ci guida l'altra di guarire il malfattore, e ciò di nuovo nell'interesse sociale, poi, prescindendo da ogni interesse sociale o altrui, per umanità verso il delinquente. Uomo malgrado il suo debito, ha diritto ancora al nostro amore, al nostro perdono. Sono idee civili, ma nelle quali possiamo riscontrare la occulta e pur realissima efficacia del Vangelo di Gesù. Da questo esula ogni idea di vendetta: *male per male*; in questo è conservata la formola divina davvero: vinci il male col bene. Da questa idea umana non possiamo emanciparci ripensando il mondo divino, a meno di imaginare un Dio peggiore di noi, orribile bestemmia. Il Dio giusto oggi non possiamo neanche pensarlo *crudele*, e crudele ci appare ogni pena che tormenti, faccia soffrire il reo pel gusto di farlo soffrire, all'infuori della doppia esigenza: difesa sociale, miglioramento individuale. Di difesa sociale non è il caso di parlare nell'oltretomba; *ergo* rimane solo il vantaggio, il *bonum* individuale. La vecchia teologia pare non potesse concepire una pena infernale utile al reo; noi non possiamo concepirne una inutile. Siamo agli antipodi, non perché quelli credessero alla

---

(64) *Segue* infatti *depennato*.

giustizia di Dio e noi la neghiamo, ma perché credendoci entrambi, la concepiamo diversamente.

Ma allora addio eternità! Se il dannato migliora in forza della pena a cui è condannato, verrà il momento in cui guarito non avrà più bisogno di pena, e Dio non gliela potrà più infliggere: un Dio che castiga chi è buono, mentre è buono: questo sì sarebbe orribile! Tale l'obiezione che regge se e in quanto si concepisce la pena come qualcosa di esteriormente affibbiato, quasi di meccanico, anzi senza quasi, perché tutto ciò che viene dal di fuori, da un altro a un essere umano, è meccanico.

Cessata la malvagità cessano i colpi. Ma la pena del reprobo va concepita psicologicamente, cosa a cui in teoria sottoscrivono anche i teologi tradizionalisti. L'inferno è un processo psichico, è un dolore cocente che nasce nell'anima del malvagio illuminato, per le sue nuove condizioni di vita, a conoscere se stesso, ciò che ha fatto e ciò che ha perduto. Questo dolore inteso così, e non c'è altro modo possibile di intenderlo, non si concepisce senza un miglioramento del dannato, un uomo a cui cuoce d'aver perso Dio, è un uomo che ha già cominciato ad amarlo. Non ci sono santi; chi non ama in qualche modo una cosa non può dolersi d'averla perduta. La pena dell'Inferno concepita psicologicamente è per forza miglioratrice. Ma poiché è *rimorso* essa sarà eterna, durerà cioè tanto quanto dura l'animo stesso del dannato, starà nube eterna tra lui e Dio il ricordo di ciò ch'egli ha fatto di male nei giorni che non tornano più mai, della sua vita mortale. Eternamente punitore, eternamente purificatore.

Tutto questo era certo il più importante per il T. preoccupato dei rapporti amichevoli tra il dogma o piuttosto la veste dogmatica e il pensiero moderno, la moderna coscienza; ma egli lo accennava appena con quel trionfo finale del bene, forte del rimanente dell'autorità d'una grande mistica come Giuliana di Norwich. Questa scaramuccia, perché fu tale, disegnava però le linee della grande battaglia che poi il T. avrebbe combattuto, e nella quale si sarebbero trovati di fronte (65) non già fede e incredulità, e neanche molta fede e poca fede, e neanche tradizione e modernità, bensì da una parte la fissità scolastica e medievale e dall'altra parte stretti in mirabile accordo un pensiero modernamente critico, una misticità buona e anche una coscienza morale più evoluta; queste tre cose insieme confluenti facevano al P.T. già nella teologia comune (66) dell'Inferno combattere in nome della critica filosofica la pretesa di esattezza per certi simboli, rivendicare contro i tetri colori della giustizia terrificante i colori nobili della bontà, contro una pena crudele

---

(65) *Segue* da una parte la sostanz *depennato.*

(66) comune *in sopralinea.*

una giustizia mirabilmente punitrice e redentrice nel tempo e nella eternità.

G. Foresti

* * *

Procediamo ad un confronto rapido e, per ragioni di forza maggiore, anche incompleto e solo a scopo esemplificativo, tra *L'Inferno* e *Quello che ancora oggi si pensa dell'Inferno*: coglieremo, tra il 1897 e il 1913, un cambiamento d'interessi culturali e di atteggiamenti intellettuali nel Barnabita, — cambiamento ostinatamente negato da alcuni, per una anche solo « fisiologicamente » improbabile continuità di pensiero e di spirito lungo tre lustri straordinariamente operosi, aspramente combattuti e generosamente sofferti —; confermeremo anche l'infondatezza dell'accusa del 1916, nonostante il ricorso polemico della *brebis galeuse* a categorie storico-critiche antitradizionali, prima ignorate o taciute, e nonostante una soluzione... ardita.

Se nel 1897 padre Semeria considerava l'inferno tradizionalmente *ex parte Dei* cioè esponeva la dottrina cattolica in chiave teocentrica, nel 1913, nella scia del Tyrrell non ancora condannato, lo considera *ex parte hominis* in chiave antropocentrica: e il cambiamento di mentalità è all'origine di interessi nuovi e di conclusioni diverse. Alla fine dell'Ottocento il Barnabita prende sempre le mosse e non perde mai di vista il dato rivelato, e rifiuta di dare dell'oltretomba dei dannati « una dimostrazione tutta e puramente filosofica e razionale », convinto che « fare una tale dimostrazione varrebbe a (*non sarà* "o"?) snaturare l'inferno dogmatico per rispettare le leggi della logica, o mancare alla logica per mantenere il dogma »; sempre al tempo del quaresimale di San Lorenzo in Damaso egli era principalmente preoccupato della dignità divina offesa, considerava l'uomo in primo luogo come peccatore ed esortava, a proposito della malizia del peccato — che per gli « scredenti », in quanto atto umano, è finito e quindi non punibile infinitamente, per l'eternità —, a rovesciare « il ragionamento dicendo: Dio giustizia infinita punisce il peccato eternamente: dunque esso è, deve essere male assai più grande che noi non riusciamo a comprendere »; presentava l'inferno come « il mistero della pena eterna inflitta da un Dio buono a una *creatura peccatrice* » (il corsivo è mio) e concludeva con Dante che anche l'inferno è atto d'amor di Dio. Quindici anni dopo — e l'avvio è da storia delle religioni o da antropologia religiosa — fa della « critica filosofica » e propugna un « mirabile accordo tra un pensiero modernamente critico, una misticità buona e anche una coscienza morale più evoluta »; è principalmente

preoccupato della dignità della persona umana umiliata, non realizzata nella condanna all'inferno, ma che in qualche modo deve potersi realizzare per evitare lo scacco della creazione e della redenzione, per non dover « immaginare un Dio peggiore di noi, orribile bestemmia »; presenta l'inferno come « un mistero formidabile, quello della perdizione eterna d'una creatura, della *creatura razionale, libera* (il corsivo è mio), e non esclude un certo *final goal somehow good* per i reprobi, un certo *bonum damnatorum,* in una sua concezione della giustizia divina « mirabilmente punitrice e redentrice nel tempo e nella eternità ».

Se nel 1897 confutava « i sofismi » intellettuali e sentimentali, nel 1913 in parte vi indulge. Alla fine dell'Ottocento affermava che, nonostante « tutto il mitigarsi della pena per la gentilezza maggiore dei nostri costumi e il progredire della civiltà l'inferno non muta, dura nella sua vecchia crudezza », giustificava razionalmente l'eternità della pena con la necessità della sua massima efficacia preventiva nei confronti del male e stimolatrice nei confronti del bene, e a questa efficacia sacrificava uno degli scopi della pena, il miglioramento del reo; nel 1913 invece afferma: « ... noi oggi non concepiamo più la pena se non... è utile, se non come o difesa sociale o disciplina del malvagio, del malfattore... Da queste idee civili... [nelle quali possiamo riscontrare la occulta e pur realissima efficacia del Vangelo, ... dove è conservata la formola divina davvero: vinci il male col bene, ...] non possiamo emanciparci ripensando il mondo divino, a meno di immaginare un Dio peggiore di noi, orribile bestemmia ».

Se nel 1897 negava che si possa « credere che nella notte del Medio Evo si siano elaborati gli elementi [pena del danno, pena del senso ed eternità della pena] di questo dogma truce », e solo avvertiva « Non sopprimiamolo questo lato, ... ma soprattutto non descriviamolo con un linguaggio che faccia credere ai nostri uditori, faccia credere ai beffardi nemici del dogma cristiano, essere noi rimasti al concetto che i fisici medievali avevano del fuoco, come d'un corpo solido, del quarto elemento »; nel 1913 definisce la rappresentazione tradizionale dell'inferno come « fantastico-teologica » e di « origine schiettamente, profondamente medievale »: « è proprio il M.E. che canonizza il fuoco. E lo si comprende... Generazioni che bruciavano con tanta facilità sulle piazze, dovevano vedere roghi perpetuamente accesi dalla giustizia di Dio come la cosa più naturale del mondo. E i teologi, per reazione all'abuso cabalistico dell'interpretazione allegorica erano portati a vedere dappertutto un

linguaggio proprio; e la fisica del tempo forniva loro un concetto del fuoco, come d'un corpo anzi d'un elemento stabile della materia ».

Se nel 1897 diceva che « ... col dogma dell'inferno — in quanto inferno significa una certa forma e durata di pena — siamo in un terreno sovrannaturale, in un terreno dove la ragione umana può seguire, non precedere la fede », e che « si deve accostare il dogma eterno a queste preoccupazioni contemporanee e studiarlo e lumeggiarlo così che le prevenzioni ostili, come nebbia allo sfolgorio del sole si dissipino » (oggi si direbbe: « adattare a questa mentalità moderna l'opposizione polemica del Cristianesimo »; come lo stesso Semeria, nel 1902, aveva detto: « cristianizzare ciò che è moderno e non, come si dice da taluni, modernizzare il Cristianesimo, ma ritemprare noi medesimi nell'eterna ma troppo poco conosciuta e riconosciuta giovinezza del Cristianesimo »: *Giovane Romagna: sport cristiano*, pag. 8, cfr. V. Colciago, Bibliografia n. 78); nel 1913 definisce l'articolo del Tyrrell *A perverted devotion*, come un « abile sforzo di ringiovanire opportunamente la teologia dell'Inferno, adattandola alla mentalità contemporanea ».

Se nel 1897 difende efficacemente il concetto di « pena... come espiazione, tentativo di ricondurre col dolore l'equilibrio violato o compromesso dal piacere... » e come « riparazione dell'ordine morale offeso », nel 1913 squalifica questo tipo di giustizia, la chiama « giustizia *d'autrefois* », in quanto, in essa « la pena, destinata a ricondurre per via di *dolore positivamente* inflitto al peccatore l'equilibrio turbato dal piacere », è « crudele doppiamente, per la forma e l'inutilità... », per « i tormenti, cioè, il fuoco » e per il « non miglioramento del reo ».

Se nel 1897 legittimava i teologi tradizionali, ne valorizzava il lavoro e manteneva un rispettoso silenzio sulle loro rappresentazioni dell'inferno, nel 1913 ironizza polemico e sferzante. Alla fine dell'Ottocento, parlando della riflessione della Chiesa sul dato rivelato, apprezza che i « Dottori » (i teologi) approfondiscano « col sussidio della ragione i cenni rapidi e fugaci del Cristo sulla natura delle pene » e studino « la armoniosa convenienza di queste e della loro durata con la natura delle colpe, le esigenze dell'ordine morale e della perfezione divina », dopo aver detto: « Certo le immagini e il linguaggio che noi adoperiamo per esprimere quella pena trascendente, nel nostro secolo non sono più quali le amavano gli uomini della età di mezzo... Ma voi lo sapete: non è tutto questo apparato fantastico che costituisce l'inferno. Quest'apparato è un tentativo necessariamente vario di tradurre in formole umane

concrete l'invisibile, l'eterno... ». Nel 1913 compiange « la teologia corrente, purtroppo corrente », svilisce la « tozza filosofia scolastica tutta figure geometriche » e gli scolastici inetti « a cogliere il pensiero moderno così ricco di sfumature », stracciona l'Hurter, — sul manuale del quale probabilmente aveva studiato nel quadriennio teologico romano e che non sapeva già morto nel 1912 —, a cui, dice, « non suffragano le ragioni del buon senso », e in occasione dei ragionamenti del quale afferma che di certi discorsi teologici si potrebbe « dire cento volte in senso metaforico che sono bestiali », che certi teologi sono « pedanti, dall'infinita nullaggine spirituale » e che alcuni problemi teologici da loro trattati sono « vere mostruosità scientifiche e morali ».

Se nel 1897 definiva quegli « spiriti » che avevano ipotizzato l'apocatastasi, cioè « un ritorno finale di tutte le creature a Dio, una restaurazione morale dell'umanità dannata », come dei « sognatori », contro i quali aveva fatto bene la Chiesa a levare la sua voce per « confermare la durata eterna, la inflessibilità assoluta del castigo d'oltretomba »; nel 1913, dapprima trova « puerili le pie considerazioni del Castelein » per ridurre il numero dei dannati, poi esalta le pagine in cui « Giuliana di Norwich, con profondo senso di pietà affermava che, alla fine dei fini, Dio *shall make will all that is not will,* il trionfo finale della bontà divina », anche se « il modo di ciò era un mistero *how it shall be done, it is unknown of all creatures* »; infine condanna « quel dolciume a cui si è ridotta troppo spesso la pietà cattolica da quando le forme più sensibili vi presero il sopravvento, da quando le visioni di una o più donne sostituirono l'austera maschia meditazione del Vangelo » (a quali visioni di donne si riferisce qui il Barnabita? Ci può illuminare in proposito il suo *Il Cuor ch'Egli ebbe* del 1925, corretto poi in *Quel Cuore che ha tanto amato gli uomini?* (67); e in quali rapporti sarebbero con « l'austera maschia meditazione del Vangelo » le pagine pietose di Giuliana di Norwich?).

Se nel 1897 escludeva che si possa/debba estendere il sistema penale dell'aldiqua all'aldilà, affermando che « ... l'inferno dura nella sua vecchia crudezza: il codice penale della eternità sfugge e si sottrae a quella evoluzione che subisce il codice penale del tempo », nel 1913, mentre accusa il Medioevo di averla fatta, questa estensione, come abbiamo appena visto, esige che la si faccia ancora: noi abbiamo « una concezione superiore

---

(67) Cfr. V. COLCIAGO, *Note Bibliografiche,* cit., n. 271.

e più cristiana dell'Inferno », perché abbiamo una concezione diversa della pena: « oggi non concepiamo più la pena se non come o difesa sociale o disciplina del malvagio... Insieme alla idea di interrompere per forza la delinquenza (difesa sociale) ci guida l'altra di guarire il malfattore, ..., per umanità verso il delinquente [che]... uomo malgrado il suo debito, ha diritto ancora al nostro amore, al nostro perdono. Sono idee civili, ma nelle quali possiamo riscontrare la occulta e pur realissima efficacia del Vangelo di Gesù... Da questa idea umana non possiamo emanciparci ripensando il mondo divino... La vecchia teologia pare non potesse concepire una pena infernale utile al reo; noi non possiamo concepirne una inutile ».

Sia nel 1897 sia nel 1913 padre Semeria immagina la pena del senso, « il lato materiale dell'inferno cristiano », come « ardore cocente » e come « arsura », ma con una differenza che andrebbe chiarita: se alla fine dell'Ottocento dice che la pena del senso è « un ardore cocente che invoca *il refrigerio perpetuamente negato d'una goccia d'acqua* » (il corsivo è mio), durante l'esilio belga, attribuendo questo modo di *sentire* allo stesso Gesù, dice che « questa pena è un ardore al quale può riuscire *refrigerio vero se invocato ardentemente dal cielo una goccia d'acqua* » (il corsivo è sempre mio). La parabola evangelica, — che « ci mostra il concetto che Gesù aveva delle pene dell'inferno », sottolineava nel 1897 il Barnabita —, è chiara, ma la lettura semeriana di essa non è univoca: è invocato e perpetuamente negato il refrigerio, o basta invocarlo ardentemente dal cielo per ottenerlo? Cosa vuol dire padre Semeria nel 1913?

Se nel 1897 il Barnabita faceva leva, per il suo ragionamento, su *Mt* 25, 41 e *Lc* 16, 24, cioè su « i luoghi dove il problema del futuro destino dell'umanità è direttamente trattato, ... [luoghi] così chiari e precisi nel senso di una sanzione, per il bene e per il male, eterna » anche per la pena del senso, affermava che questi luoghi evangelici conservano autenticamente l'insegnamento di Gesù e riteneva « inutile cavillare su testi secondari e incidentali »; nel 1913, dopo l'affermazione generica ed improvvisa, sorprendente in vero come l'apparizione di... un masso erratico, che « non tutta l'escatologia evangelica si può far risalire personalmente a Lui [Gesù] », ricorre, argomentando per così dire in controluce, ai « testi notissimi [che mi guardo bene dal definire "secondari e incidentali", anche perché non lo sono!] [della] sala, banchetto, dove si mangia, dove c'è luce (il banchetto si fa di sera) e calore. I cattivi resteranno fuori del banchetto e della sala: *voilà tout*, privi

quindi della luce (tenebre esteriori), del calore (stridore di denti) e del cibo. Il Maestro non si ferma a ricamare altro... »; e trascura il Barnabita o quasi, come se fossero « secondari e incidentali », i testi *principes* surricordati di *Mt* e di *Lc*, continuando: « È vero accanto a questa *prima figurazione* (il corsivo è mio) c'è l'altra del fuoco; ma quando il Maestro discende a una *piccola analisi* (il corsivo è sempre mio) donde trapela il suo modo di *sentire* questa pena, essa è un ardore... ».

Se nel 1897 difendeva l'eternità delle pene con una lunga convincente esposizione teologico-filosofica di quasi cinque pagine, e concludeva rifacendosi all'argomento classico: « È vero che se si guarda alla natura dell'essere che lo commette, ogni peccato è necessariamente finito in sé medesimo; ma se si guarda alla natura del peccato commesso, del peccato grave, c'è dell'infinito, dell'eterno. Dell'infinito, perché la gravità d'un oltraggio si misura alla dignità dell'offeso: e qui l'offeso è Dio, dignità infinita; dell'eterno, perché quando si pecca gravemente si colloca il proprio fine, il proprio ideale nella creatura, e nell'atto del peccato si è disposti, decisi, quella creatura, ad amarla più che Dio, ad amarla eternamente »; nel 1913, dopo aver rifiutato che l'eternità delle pene *ratione demonstrari posse*, ironizza sui teologi tradizionali e dice: « Il loro ragionamento... non è di quelli che convincono tutti. Il peccato essi dicono *ex parte Dei offensi* ha una specie d'infinità *quandam infinitatem:* notisi quel *quandam*, ingrediente preferito di tutte le salse filosofiche e teologiche poco digeribili. Dunque, ne concludono, è giusto, razionale che la pena sia infinita, cioè eterna, e non s'accorgono di fare due salti mortali dall'oggettivo al soggettivo (Dio offeso è infinito, ma l'atto di chi l'offende non può avere in sé intrinsecamente una malizia infinita perché atto umano), e dall'infinito improprio e metaforico (*quandam infinitatem*) a un infinito vero e proprio (l'eterno che non finisce mai) »; per concludere, a proposito di questi teologi tradizionalisti, « che se non hanno, e non li hanno, altri moccoli, possono andare a dormire allo scuro »...

Se nel 1913 padre Semeria rifiuta ironicamente, perché secondo lui troppo di comodo ed inflazionato, il *quandam* legato alla *infinitatem* del peccato (« notisi quel *quandam*, ingrediente preferito di tutte le salse filosofiche e teologiche poco digeribili »), nel 1897 l'aveva fatto proprio e lo usava tranquillamente anche lui, quel *quandam*...: « il peccato grave ha *dell'*infinito, *dell'*eterno » (il corsivo è mio)...

Altri confronti si potrebbero fare, ma... *sat prata biberunt*! Ne abbiamo a sufficienza per gli scopi che ci eravamo prefissi,

di dimostrare il cambiamento culturale e spirituale di Semeria da quando « faceva il predicatore » a quando gli interdissero la predicazione (e il cambiamento mi sembra evidente); e di offrire sottolineandoli gli elementi principali per un giudizio sull'accusa del 1916 circa il suo insegnamento a proposito dell'inferno.

Nel 1897 padre Semeria si era fermato, con originalità e successo, sulla psicologia del dannato. Nel 1913, scivolando dalla pena del senso alla pena infernale in genere, anzi, se non vado errato, principalmente chiarendo la pena del danno, propone una sua soluzione, una sua figurazione dell'inferno, approfondendo il pensiero di Tyrrell, in chiave psicologica. Dapprima egli rifiuta il concetto di pena come di « qualcosa di esteriormente affibbiato, quasi meccanico, anzi senza quasi, perché tutto ciò che viene dal di fuori, da un altro ad un essere umano, è meccanico... »; poi prosegue: « ma la pena del reprobo va concepita psicologicamente... L'inferno è un processo psichico, è un dolore cocente che nasce nell'anima del malvagio illuminato, per le sue nuove condizioni di vita, a conoscere se stesso, ciò che ha fatto e ciò che ha perduto... Questo dolore inteso così, e non c'è altro modo possibile di intenderlo, non si concepisce senza un miglioramento del dannato, un uomo a cui cuoce d'aver perso Dio, è un uomo che ha già cominciato ad amarlo. Non ci sono santi: chi non ama in qualche modo una cosa non può dolersi d'averla perduta. La pena dell'inferno concepita psicologicamente è per forza miglioratrice. Ma poiché è rimorso essa sarà eterna, durerà cioè tanto quanto dura l'animo stesso del dannato, starà nube eterna tra lui e Dio il ricordo di ciò ch'egli ha fatto di male nei giorni che non tornano più mai, dalla sua vita mortale »; per concludere: « L'inferno [rimorso-ricordo, sarà] eternamente punitore, eternamente purificatore... »; in cui si rivela non una pena crudele ma « una giustizia mirabilmente punitrice e redentrice nel tempo e nell'eternità ».

Cosa dire di questa figurazione semeriana dell'inferno, innestata su quella tyrrelliana riveduta e corretta? Mi pare che in essa il dogma dell'inferno e l'eternità delle pene non siano in difficoltà; chiaramente, poi, non vi si insinua che non se ne debba parlare ai giorni nostri. Anzi, su quest'ultimo argomento il Barnabita difende efficacemente il Tyrrell dalla falsa accusa dei *censores*, vittima anche lui di « traduttori - traditori » del proprio pensiero: « il Tyrrell aveva detto che non si debbono queste analogie [descrivere coi colori del di qua il mondo dell'aldilà] considerare altrimenti che come analogie, povere, re-

mote. Usatene, dice il T., ai teologi, ma non dimenticate che sono analogie, approssimazioni molto lontane; *dunque non bisogna usarne,* gli fanno dire i censori » (il corsivo è mio).

Diverso è il discorso sulla validità della figurazione semeriana: ha essa veramente più... moccoli di altre rappresentazioni teologiche, da permettere al Barnabita di non « andare a dormire allo scuro » anche lui?... Non mi pare. Innanzi tutto, l'idea dell'inferno come pena psicologica non è nuova, e non ha dalla sua la patristica. Già la esponeva san Gerolamo: *Sunt plerique qui dicunt non futura pro peccatis esse supplicia nec extrinsecus adhibenda tormenta, sed ipsum peccatum et conscientiam delicti esse pro poena, dum vermis in corde non moritur, et in animo ignis accenditur, in similitudinem febris, quae torquet extrinsecus aegrotantem, sed corpora ipsa corripiens punit, sine cruciatuum forinsecus adhibitione quod possidet. Has itaque persuasiones et decipulas fraudolentas* — giudicava san Gerolamo — *verba inania appellavit et vacua, quae videntur florem quendam habere sermonum, et blandiri peccatibus; sed dum fiduciam tribuunt, magis eos ferunt ad aeterna supplicia...* (68). In secondo luogo vi vedo una... *quandam* indeterminatezza, se non proprio qualche... salto mortale. La *pena* è il *rimorso*? il *rimorso* è il *ricordo*? la *pena-rimorso-ricordo* è *purificazione*?... Non occorre, per la *purificazione,* il *pentimento,* meglio la *paenitentia* o *metanoia*? Che valore possono avere la pena, la sofferenza, il dolore in quanto *tali*? Sentiamo san Cipriano: *Erit tunc sine fructu paenitentiae dolor poenae, inanis ploratio et inefficax deprecatio...* (69).

Ancora. Padre Mattiussi accusava padre Semeria, prima dell'esilio, d'un certo insegnamento tenuto con persone « singolari » e « in conversazioni private, ma non segrete »; ed affermava: « Se è vera la decima parte delle cose che mi hanno raccontato, ce n'è più del bisogno per giudicarlo eretico e traditore delle anime ». Anche se non scriveva sull'inferno, il Barnabita insegnava qualcosa in proposito, « in conversazioni private, anche se non segrete »? A padre Mattiussi avevano riferito qualcosa anche sulla dottrina semeriana dell'inferno? Questo insegnamento semeriano, privato ma eventualmente noto al gesuita, potrebbe essere confluito nel saggio che pubblichiamo? Niente di più verosimile, tenuto conto dello spirito della *brebis galeuse.* Ma se così fosse, anche per l'insegnamento privato a propo-

(68) ROUET DE JOURNEL, *Enchiridion,* cit., n. 1370.

(69) ID., *ib.,* n. 560.

sito dell'inferno, padre Semeria non potrebbe proprio essere condannato come « eretico e traditore delle anime ».

* * *

In una predicazione tenuta non so dove intorno agli Anni Venti padre Semeria ritorna a parlare dell'inferno. Ho sottomano lo schema di quattro prediche, dal titolo generale *Luce cristiana sui misteri d'oltretomba*, e dai sottotitoli: I - *La luce cristiana*; II - *Luce divina*; III - *Il Paradiso*; IV - [*L'Inferno*].

Ecco lo schema dell'inferno, come ho potuto decrittarlo dai minutissimi, sintetici e spesso solo vagamente allusivi segni grafici semeriani (70):

IV - [*L'Inferno*]

Esordio - Il Paradiso è la scuola dell'amore, un incendio di carità. La dottrina sull'Inferno, così terribile per molti, è la scuola del timore di Dio. Anche l'Inferno è amore. La dottrina.

1 - La Chiesa vuole condurci all'amore, tutti: *plenitudo legis dilectio:... i figli...* Antiebraismo. Ma la Chiesa tiene conto delle debolezze; come buon punto di partenza accetta il timore: *initium sapientiae timor Domini.*

2 - Ma quale timore [?]. Non il timore codardo, la paura che nasce in chi la soffre dalla crudeltà altrui: davanti a una bestia feroce noi abbiamo paura; ci sono uomini crudeli come le bestie, più crudeli delle bestie: ci fanno paura. Dio non vuole far paura. Chi avesse paura di Dio non gli darebbe gloria, gli farebbe torto. I pagani ebbero paura. La paura ha creato gli Dei diceva un poeta, ma era un poeta pagano.

3 - Perciò nessuna crudeltà nella dottrina dell'Inferno catto-

---

(70) Trovo lo schema in un quaderno a righe, dai labbri rossi e dalla copertina nera (un quaderno « di quinta » elementare, si sarebbe detto ai miei tempi...). E' un quaderno di 97 fogli e alcuni frammenti volanti, schemi ed appunti i più vari con prediche e conferenze (*San Paolo, San Filippo Neri, San Francesco da Paola, Contro la bestemmia; Santa Teresa; Eva e Maria; Sant'Ignazio di Loyola; Dante e Manzoni; Esercizi ai giovani a Pavia; Il Crocefisso; I sobillatori del popolo; L'Immacolata; San Tommaso; Wagner; Che cosa sono i Santi*), con titoli di conferenze americane (*Leonardo da Vinri; Dante; San Francesco; Santa Caterina da Siena; Cristoforo Colombo; Benvenuto Cellini; ...*) e di articoli per l'*Avvenire* (7bre: *Io domando* (?); *Il trinomio della salute* (?); *Ancora della democrazia?, ...*), con proposta per il Capitolo Generale (*Scholae cantorum* nei collegi; Colonie alpine a titolo d'esperimento, apprendistato d'apostolato; Iniziative libere dei sudditi; Povertà *generosa*; Studenti: pedagogia, computisteria, ...; Vita; Riammissioni) ... Vi leggo una data sola: *Conferenza dantesca: 26/4/24,* (forse a Imola). Ricordando che Semeria andò negli Stati Uniti d'America nel 1919, partecipò al capitolo generale del 1922, e tenne una famosa novena di Santa Teresa d'Avila a Milano nel 1922, possiamo attribuire tutto il materiale contenuto nel quaderno al periodo intorno al 1920. Lo schema dell'inferno che pubblico si trova alle pagine 57 r-v (numerazione mia).

lica. Gli uomini hanno potuto usare frasi e parole che abbiano sapore di crudeltà, come se Dio si compiacesse a tormentare, ci avesse gusto. Niente: l'idea dell'inferno dalle parole di Gesù è di tristezza: si fa festa in cielo quando un peccatore sfugge all'inferno, non quando ci casca.

4 - Neanche il Dio vendicatore è il Dio cristiano, il Dio che il Vangelo ci presenta come autore dell'inferno. La vendetta è il personalismo nella giustizia. Dio è come il re quando è offeso nella sua persona: la legge punisce l'offensore non per l'offesa fatta alla sua persona, per l'offesa fatta alla sua dignità.

5 - Giustizia: *iustus es Domine et rectum iudicium tuum.* Una giustizia che ha esaurito tutte le risorse della misericordia: *quid debui facere vineae meae et non feci?* Perché la giustizia sia retta bisogna che sia (71). Perché nel peccatore punito Dio abbia gloria, bisogna che il peccatore più ostinato, più ribelle debba dire «*mea culpa*, sono qui tutto e solo per mia colpa». Per dire questo il peccatore deve riconoscere che Dio non c'entra, che per quanto dipendeva da Dio nessun mezzo gli è mancato.

5 (sic) - Pura giustizia (72).

Parte II - *Chaos magnum firmatum est.* L'assoluto del male.

Come si vede, nella predicazione di quand'era diventato «altr'uom», padre Semeria non trascurò l'inferno: lo fece per darci un'altra palinodia, o solo indotto dalle circostanze? Non lo so: è evidente, però, che questa ripresa dell'argomento richiama quella di circa venticinque anni prima, del quaresimale di san Lorenzo in Damaso, per la tradizionalità della dottrina e per l'assenza dei richiami storico-critici. Le fonti sono scritturistiche (*Lc* 16, 26) e l'argomentazione è teocentrica: il *chaos magnum* è invocato a sostegno dell'immutabilità della condanna; l'inferno come «assoluto del male» richiama la necessaria «conservazione delle essenze»; l'inferno è la scuola del timor di Dio, in funzione preventiva del male; anche l'inferno è espressione dell'amor di Dio; con la dottrina dell'inferno la Chiesa intende portare tutti all'amore di Dio, il timore è il primo passo verso l'amore; la salvezza del peccatore dall'inferno è festa di Dio; il peccato è offesa alla dignità di Dio; il peccatore punito riconoscendo la giustizia della punizione rende gloria a Dio; ... non c'è nessuna crudeltà nella dottrina cristiana dell'inferno, non c'è vendetta, «personalismo nella giustizia», nel Dio evangelico autore dell'inferno...

ALBERTO BOLDORINI

---

(71) Segue parola illeggibile.

(72) Seguono alcune parole illeggibili.

LA CAPPELLA MUSICALE DELLA CATTEDRALE DI SAVONA ISTITUITA DA BARTOLOMEO DELLA ROVERE NEL 1528

(seconda parte)

DOCUMENTI

Si dà qui di seguito la trascrizione integrale dei documenti più significativi, limitatamente a quelli della prima metà del XVI secolo.

I

AAS: Concilia, deliberazioni del Consiglio Grande di Savona (1523-28), 31 marzo 1528, cc. 233v-234. Copia del notaio Marco Tullio De Lorenzi in *AVS.*

[Nota marginale:]

Circa dotationem unius cappelle fatiendam per reverendum dominum Bartholomeum de Ruvere in ecclesia maiori de tot locis Communis.

† Ihesus, 1528, die ultimo martii.

In pleno et generali consilio civium et consiliariorum civitatis et communis Saone, in pallacio Gubernarie, sono campane et nuntiorum citatione, pro rebus et negotiis ipsius Reipublice regendis, consulendis, pertractandis et administrandis, ut moris et statuti est convocato et congregato.

Egregius vir dominus Philippus de Crema, prior magnifici offitii dominorum Antianorum, exposuit in dicto consilio et consiliariis eiusdem quatenus super infrascriptis postis per eum

proponendis prius in eorum officio quam dictus reverendus dominus abbas exbursare voluerit tam de presenti quam de futuro, et ei traddendi et assignandi sive assignari faciendi tot loca in communi predicto pro summa peccuniarum ut supra per eum exbursandarum augendo eis proventum usque ad rationem de septem pro centanario prout parte ipsius reverendi domini abbatis requisitum fuit ut nostra communitas habeat participationem in huiusmodi bono et sancto opere ad honorem Dei. Qui magnifici domini Antiani ut supra possint obligare omnia bona dicte communitatis pro cautione dictorum locorum prout opus et expediens fuerit. Ex quibus peccuniis habendis a prelibato reverendo domino abbate, dicti magnifici domini Antiani presentes et futuri teneantur redimere et desbitare tot alia loca ex communis Saone illo precio prout ipsis magnificis dominis Antianis videbitur et placebit, ad maiorem utilitatem communis Saone non obstante aliis quibuscunque in contrarium etc. Et declarato quod dicte peccunie non possint converti, applicari nec deputari per rectum nec per obliqum ad alios quovis usus proterque ad redimendum et desbitandum tot alia loca prout supra dictum est, sub pena periurii ipsis dominis Antianis presentibus et futuris contrafacientibus et contravenientibus ordinibus suprascriptis, et sub pena solvendi de datis, ballotatis et obtentis, consulere et deliberare velint. Et quicquid per eos consultum et deliberatum fuerit per eorum officium penitus exequetur. Et primo consultum fuit super requisitione facta parte reverendi domini Bartholomei de Ruvere abbatis Cerreti, etc. Super quibus etc. Datis et dist[r]ibutis tabulis etc.

Lectum et publicatum fuit in dicto consilio per me Marcum Tullium de Laurentiis notarium et communis Saone cancellarium, ut infra, videlicet

super prima posta videlicet

Quod hii qui volunt et quibus placet quod vigore deliberationis et reformationis presentis consilii magnificis dominis Antianis civitatis et communis Saone presentibus et futuris data sit facultas et baylia tanta et talis etc. pratichandi, intelligendi et examinandi requisitionem quam fieri fecit in presenti consilio reverendus dominus Bartholomeus de Ruvere, Cerreti abbas, circa summam peccuniarum quam intendit et desiderat convertere in tot locis communis Saone pro dote seu redditu unius sue capelle musice sive cantorie existentis in ecclesia cathedrali Saonensi pro honore et augmento divini cultus ac pro honore Reipublice Saonensis. Et qui magnifici domini Antiani predicti ha-

SAVONA, Archivio Vescovile: deliberazione del Consiglio Grande della città (31 marzo 1528) riguardante l'istituzione della cantoria (copia del notaio e cancelliere Marco Tullio De Lorenzi; cfr. doc. I).

beant auctoritatem ut supra accipiendi omnem summam peccuniarum eorum proprio omne id et totum quod contra formam predictam ex dictis peccuniis converteretur. Et presens deliberatio et posta duret et durare intelligatur quousque dictus reverendus dominus abbas compleverit totam illam summam quam imponere voluerit in communi predicto occaxione dicte capelle doctante. Quibuscunque in contrarium facientibus non attentis. Ponant tabulam albam etc. Et datis et collectis tabulis ipsis etc.

Invente fuerunt in primo saculo tabule per volentes ut supra numero quinquaginta una et nulla nigra.

II

AVS: not. Marco Tullio De Lorenzi, 1 febbraio 1529. La copia conservata in *ASS* e citata dal Bruno non risulta reperibile (75).

Pro magnifico domino Clemente de Ruvere

In nomine Domini amen. Anno salutifere nativitatis eiusdem milleximo quingentesimo vigesimo nono, inditione seconda, die primo mensis februarii.

Cum sit quod reverendus dominus Bartholomeus de Ruvere perpetuus comendatarius abatie Sancte Marie Cerreti instituerit in Saonensi cathedrali ecclesia capellam unam cantorie seu cantorum numero .... qui continue assistant in dicta ecclesia divinis officiis in ea celebrandis. Et pro eorum sallario emerit et acquisiverit in communi Saone loca .... quorum redditus voluit annuatim dari et solvi dicti cantoribus. Et volens mentem suam ulterius exclarare constitutus in presentia mei Marci Tulli d[e] [Lau]r[enti]is notarii et communis Saone cancellarii et testium infrascriptorum, sponte consulte et deliberate et omni meliori modo, ordine et effectu quibus magis et melius potuit et de iure potest, elligit, constituit et deputavit et elligit, constituit et deputat in patronum dicte capelle et cantorie dominum Clementem de Ruvere eius nepotem ex quondam domino Simone eius filio in vita sua. Per quem Clementem voluit presentari et insti-

(75) Cfr. AGOSTINO BRUNO, *Vicende musicali* cit., p. 473.

tui capellanos et cantores ad serviendum dicte capelle et divinis officiis in dicta ecclesia celebrandis neque alios admitti voluit nisi qui per dictum Clementem fuerint deputati et presentati.

Mandans de cetero et in futurum dictum Clementem vocari et reputari in patronum et pro patrono dicte capelle et ius patronatus in eundem esse debere.

Renuncians ipse reverendus dominus Bartholomeus abas exceptioni dicte ordinationis et constitutionis sic ut supra non facte rei non sic vel aliter geste seu se habentis et omni alii iuri in genere disponentis ac legum auxilio et in contrarium obvianti tam generaliter quam specialiter et quibus ipse reverendus dominus abas expresse renuntiavit.

Promittensque ipse reverendus dominus abas presentem ellectionem et [de]putationem et seu ordinationem et omnia et singula in eadem contenta attendere et observare in perpetuis temporibus et in aliquo non contravenire etc.

Sub pena a iure statuta.

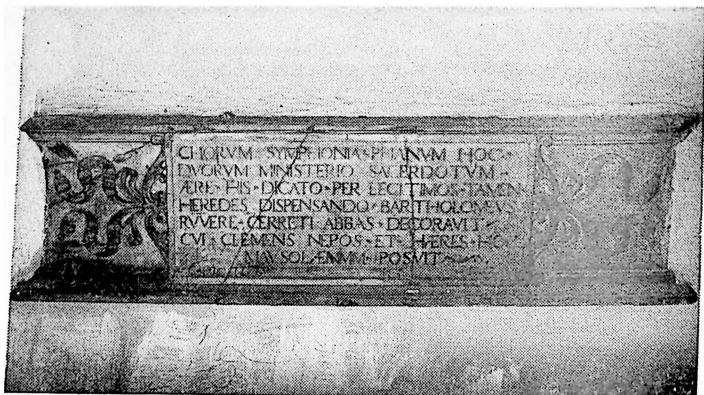
Et sub hypotecha et obligatione omnium bonorum suorum presentium et futurorum.

Qua pena soluta vel non omnia et singula in presenti instrumento contenta firma remaneant et perdurent et omnino observentur.

De quibus omnibus et singulis dictus reverendus dominus abas publicum rogavit fieri instrumentum per me supra et infrascriptum notarium et cancellarium ad sapientis laudem si fuerit opportunum.

Actum Saone in pallacio ipsius reverendi domini Bartholomei abatis videlicet in parvo cubiculo aule dicti pallatii, presentibus reverendo domino Ioanne Marenco, canonico Saonensi, et Hieronimo de Odono, aromatario, civibus Saone, testibus ad hec vocatis et rogatis.

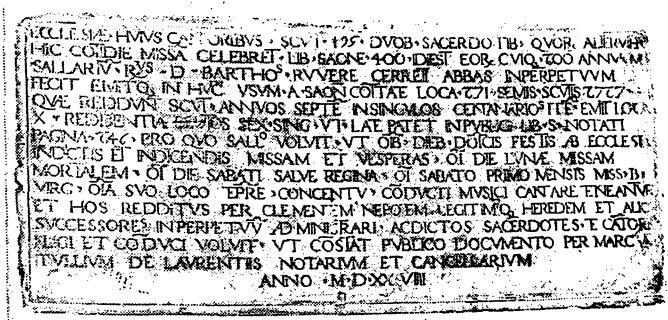
Savona, Palazzo Gavotti, già Municipio vecchio (scala): lapide, avanzo del monumento funebre di Bartolomeo Della Rovere († 1529). Già nell'antica cattedrale del Priamàr, la lapide venne murata sulla parete dell'ingresso laterale sinistro dell'attuale duomo. Successivamente venne trasferita nella sala d'ingresso della Pinacoteca (nel Palazzo Pavese - Pozzobonelli), per poi essere collocata nel Palazzo Gavotti quando la Pinacoteca venne ivi trasferita (76).

Chorum symphonia phanum hoc / duorum ministerio sacerdotum, / aere his dicato per legitimos tamen / heredes dispensando, Bartholomeus / Ruvere, Cerreti abbas, decoravit, / cui Clemens nepos, et haeres, hoc / mausolaeumm posuit.

SAVONA, Palazzo Gavotti, già Municipio vecchio (scala): lapide, avanzo del monumento funebre di Bartolomeo Della Rovere (cfr. doc. III).

(76) Il testo è desunto dal *Corpus Inscriptionum Medii Aevi Ligurie,* I (Savona - Vado - Quiliano), a cura di Carlo Varaldo, Genova 1978, p. 83 (n. 63).

IV

Savona, Cattedrale di S. Maria Assunta (vano della porta laterale sinistra): carta lapidaria dell'istituzione della cantoria proveniente dall'antica cattedrale del Priamàr, ove era collocata. Trasferita nel duomo nuovo, venne murata sul primo pilastro a destra e, solo successivamente, nella posizione attuale (77).

Ecclesiae huius cantoribus scutis 195 duobus sacerdotibus, quorum alteruter / hic cotidie missam celebret, libris Saone 400 idest eorum cuique 200 annuum / sallarium, Reverendus dominus Bartholomeus Ruvere, Cerreti abbas, in perpetuum / fecit, emitque in hunc usum a Saone Comunitate loca 271 semis scutis 2727, / quae reddunt scutos annuos septem in singulos centanarios. Item emit loca / X, reddentia scutos sex singulis,

SAVONA, Cattedrale di S. Maria Assunta (vano della porta laterale sinistra): carta lapidaria dell'istituzione della cantoria (cfr. doc. IV).

(77) *Ibidem*, pp. 83-84 (n. 64). L'antica ubicazione della lapide nella nuova cattedrale, risulta da un fascicolo a stampa edito nel 1668, senza frontespizio, s.n.t., pp. 1 n.n. + 12, conservato nell'AVS: *1661. die Sabbati in Vesperis, in Ecclesia Cathedrali Civitatis Saone, vigesima nona Ianuarii. Accessum fuit per me Ioannem Stephanum Testa Notarium Cancellarium sic mandante Illustrissimo Domino Ioanne Baptista Pallavicino Gubernatore Saone ad Ecclesiam Cathedralem dicte Civitatis, et inventus fuit lapis marmoreus affixus in Pilastro primo, in ordine subtus organum, in qua adsunt adnotata, et incisa infrascripta verba* [...].

ut late patet in publici libri, S notati, / pagina 246. Pro quo sallario voluit ut omnibus diebus dominicis festis, ab ecclesia / indictis et indicendis, missam et vesperas omni die lunae missam / mortalem, omni die sabati Salve Regina, omni sabato primo mensis missam Beate / Virginis omnia suo loco tempore concentu conducti musici cantare teneantur. / Et hos redditus per Clementem nepotem legitimumque heredem et alios / successores in perpetuum administrari, ac dictos sacerdotes et cantores / eligi et conduci voluit, ut constat publico documento per Marcum / Tullium De Laurentiis notarium et cancellarium, / anno M D XX VIIII.

V

ASS: not. Vincenzo Capello, 7 giugno 1536, bast. 2°, cc. 294-295.

† M.D.XXXVJ, indicione viiij, die vij iunii

Venerabilis presbiter Iohannes Baptista de Penazinis, rector ecclesie Nuceti et vice rector ecclesie cathedralis Saonensis, et Petrus de Penazinis filius Penazini de Nuceto, sponte et ex pacto posuerunt et acordaverunt Stefanum Penazinum, filium dicti Penazini fratrem dicti Petri et nepotem dicti domini Iohannis Baptiste, etatis annorum undecim incirca, presentem et consentientem ad standum pro discipulo cum honorabile viro domino Christoforo de Fine, magistro musice et capelle institute in dicta ecclesia cathedrali Saonensi, presentem et aceptantem ad adiscendum dictam musicam et serviendum ipsi magistro Christoforo in dicta musica per tempus et usque ad tempus quod dictus Stefanus habuerit et tenuerit vocem puerilem et commodam pro serviendo dicte musice.

Promitentes dicti dominus presbiter Iohannes Baptista et Petrus etc.

Et ulterius idem dominus Iohannes Baptista promissit et promittit gubernare, calciare et vestire dictum Stefanum presenti primo anno hodie incepto etc.

Ex adverso dictus magister Christoforus, presens et aceptans premissa, sponte promissit et promittit tenere dictum Stefanum pro eius disciplulo per dictum tempus de quo supra et

non licentiare vel a se expelere absque [?] causa et eum docere omni suo posse. Et elapso presenti primo anno ipsum Stefanum tenere in domum et pascere et gubernare sanum et egrotum, et vestire per dictum tempus. Et qu[ando] cu[mque?] licentiatum eum vestire prout dictus dominus Iohannes Baptista dat eum vestitum seu dabit in fine presenti anni et omnia alia facere ad quem tenetur.

Que omnia etc.

Sub pena scutorum decem auri solis auferendum apte contrafaciendum et aplicandum presenti observanti totiens conti[n]ens fuerit Stefanum etc.

Ratis etc.

Et cum integra etc.

Et sub ipoteca etc.

Renunciantes etc.

Ita et taliter etc.

Renunciantes fori principallio etc.

De quibus etc.

Actum Saone in bancho mei notarii infrascripti sito sub scala Palacii Causarum, presentibus testibus Sebastiano Sputurno et Iohanne Baptista Rocheta, civibus Saone, et Laurentio Pelacia de Brigha, vocatis et rogatis.

VI

AVS: nomina di Vincenzo Ruffo alla direzione della cantoria, foglio senza data (ma 1542).

Pro magnifico domino Clemente de Ruvere. Presentatio magistri capelle et cum alt[*ero?*].

Ben che non si è fino a qui in uso presentare li cantori de la capella de messer Clemente Ruvere, posta in la ecclesia cathedrale de Savona, al reverendo signor episcopo o vero suo vicario; niente de meno recerchati hora li tutori de epso Clemente, dal reverendissimo signor episcopo Sabatense episcopale

vicario, de simile effecto se sono exposti al gratificarne sua signoria. Et così io Andrea Gentil Ricio, cumtutore, de ordine et volere de madona Maria Rovere Doria, madre, et messer Ceva Doria Barba, et principali tutori dil memorato Clemente, presentiamo al prefato reverendo signor vicario episcopale el magistro de capella nominato messer Vincentio Ruffo, a beneplacito del predetto Clemente et nominati soi tutori. E questo sensa alcuno preiuditio del ius patronatus e ogni altra ragione del memorato Clemente patrone de epsa capella. Et così, come de sopra, se protesta contentandose che voi messer Vincentio Capello, notaro, ne faciate instrumento.

Qui reverendus dominus vicarius cuius mentis sincere fuit et est iurisdictioni sue ordinarie nullum preiuditium facere, et quod instrumentum reverendi quondam domini Bartholomei de Ruvere, abbatis Cerreti, sit in omnibus adimplendum et observandum, et cui non intendit contravenire aut aliquod preiuditium facere iuribus dicti domini Clementis et iuri sui patronatus predicti, predicta omnia admissit et admittit si et in quantum de iure sunt admittenda et non aliter, nec alio modo. Ita quod in ammotione dicti magistri et musicorum [per dictos] (78) patronos, salva semper restet iurisdictio ordinarii cui etiam in hoc similiter preiudicare in aliquo non intendit. Et sic, salvis semper premissis, acceptavit et acceptat dictum Vincentium in magistrum dicte capelle, in virtute dicte presentationis facte per dictum magnificum dominum Andream Gentilem Ritium dictis nominibus.

Et qui Vincentius promissit et promittit prefato reverendo domino vicario et mihi notario infrascripto stipulantibus etc. respectu offitii cantorie bene celebrandi in ecclesia cathedrali Savonensi, quod prestabit prefato domino vicario debitam obedientiam et reverentiam in hiis que pertinent ad cultum divinum et decorem ecclesia. Et in aliis quecumque sint, ordinaria iurisdictio sua restet ilesa et salva.

(78) Sull'originale: predictos.

VII

AVS: nomina di Vincenzo Ruffo alla direzione della cantoria, 27 ottobre 1542.

† M.D.XXXXIJ, indicione xv^{a}, die xxvij octobris, in vesperis.

Coram vobis reverendo domino episcopo Sabatensi, episcopali vicario reverendi domini episcopi Savonensi, comparet nobilis Andreas Gentilis Ricius, tuctor et pro tempore curator magnifici domini Clementis de Ruvere, et actor aliorum contuctorum prefatı domini Clementis. Et ipsorum dominorum contuctorum ordine et voluntate, in obsequium institutionis cantorie alias institute per reverendum dominum Bartholomeum de Ruvere, et vigore iuris patronatus competentis dicto domino Clementi, vobis prefato reverendo domino vicario presentat Vincentium Ruffum, cantorem, in magistrum et pro magistro dicte cantorie, ac venerabilem dominum Petrum Martinum, tamquam aptos et idoneos ad serviendum dicte cantorie. Et in omnibus et per omnia iuxta formam dicte institutionis, et ad beneplacitum dicti domini Clementis sive prefatorum dominorum contuctorum, sine preiudicio ac sub respectu quorumcumque iurium dicti domini Clementis, patroni, et rogat fieri instrumentum per me notarium infrascriptum.

Qui reverendus dominus dominus vicarius non habens in presentiarum in memoriam contrarium in eidem instrumento fundacionis et institutionis dicte cantorie etc., et attenta presentatione facta per dictum magnificum dominum Andream dictis nominibus quibus convenit, admissit et admittit supradictos musicos in omnibus et per omnia prout in dicto instrumento condito et non aliter, nec alio modo etc.

Actum Saone in Palacio Episcopali Saonensi, videlicet in camera cubiculari prefati domini episcopi et vicarii, presentibus testibus nobilibus dominis Angelo Stephano Calasano quondam Iohannis, cive Ianue residente in Saona, ac Andrea Bozino quondam Bernardi, cive Saone, vocatis et rogatis etc.

[Nota trasversale sul *verso:*]

Pro magnifico domino Andrea Gentilli Riccio.

VIII

Genova, Archivio di Stato: bolla di papa Paolo III del 15 ottobre 1546, trascritta in not. Bernardo Usodimare Granello, 21 febbraio 1548 *(Processus executorialis super cantoria Saone nuper erecta, de Ruvere noncupata)* (79).

Paulus episcopus servus servorum Dei venerabili fratri episcopo Albinganensi et dillectis filiis vicariis venerabilium fratrum nostrorum archiepiscopi Ianuensi et episcopi Saonensi in spiritualibus generalibus salutem et apostolicam benedicionem, hodie a nobis emanarunt littere tenoris subsequentis.

Paulus episcopus servus servorum Dei ad perpetuam rey memoriam.

Sacri apostolatus ministerium meritis licet imparibus, superni dispositione rectoris presidentes ad ea per que ecclesiis quibuslibet presertim chatedralibus, decor et venustas accreschant ac in eis divine laudes decenter exsolvantur, et ministrorum ecclesiasticorum numerus augeatur ac fideles quicumque presertim grata devotionis et familiaritatis obsequia nobis et Apostolice Sedis impendentes ac id ferventer exoptantes speciales a nobis favores et gracias reportasse lettentur, libenter intendimus ac desuper disponimus, prout ecclesiarum earundem qualitate pensata, id in Domino conspicimus salubriter expedire. Sane pro parte dillectorum filiorum magnifici Ioannis Baptiste Doria, clerici, notarii et familiaris nostri, ac Clementis de Rubere, layci Ianuensis, nobis nuper exibita petitio continebat quod alias quondam Bartholomeus etiam de Rubere, clericus, qui monasterium Beate Marie Cerreti, Cistercensis ordinis, Laudensis diocesis, in comendam ex concessione apostolica dum viveret obtinebat nonnullos redditus loca noncupatos dillectorum filiorum comunitatis Saonensis de propriis bonis suis emerit illosque cantoribus, qui dum divina officia in ecclesia Saonensi celebrarentur illis interesse et alia ad cantorum officium spectancia facere et exercere deberent assignari et inter eos distribui voluerit ac dictum Clementem, qui ipsius Bartholomei ex eius nato nepos erat dictorum reddituum administratorem constituerit et deputaverit eique singulos cantores predictos ad eius libe-

---

(79) La bolla originale non è più esistente ma ne rimane una trascrizione incompleta edita dall'Astengo in GIOVANNI VINCENZO VERZELLINO, *Delle memorie* cit., I, pp. 657-662 (doc. «o»). Si è tuttavia preferito ricorrere alla trascrizione completa contenuta in quest'atto notarile, reperito sulla scorta dell'indicazione fornita da FRANCESCO MARIA ACCINELLI, *Liguria sacra...*, 3 voll., ms. del sec. XVIII, Genova, Biblioteca Berio (m. r. II. 4[4-6]), II, p. 30.

rum nutum elligendi seu deputandi et amovendi ac inter eos fructus predictos distribuendi et dividendi liberam et omnimodam facultatem et potestatem concesserit et nullum allium quam cantores per Clementem deputandos predictos ad perceptionem dictorum fructuum admitti posse decreverit et ordinaverit prout in instrumento publico desuper confecto plenius contineri dicitur. Et si facultas elligendi et deputandi et dividendi inter eos fructuus huiusmodi eodem Clemente vita functo ad plures deveniret, idem Clemens dubitat deputacionem predictam negligi seu inter ipsos deputandi curam habentes aliquas littes et discordias desuper oriri et ab eorum aliquo fructus ipsos in divini cultus diminutionem contra piam voluntatem Bartholomei huiusmodi usurpari posse verum si in ecclesia predicta una cantoria [= *canonicato*] que inibi dignitas non tamen post pontificalem maior existeret pro uno inibi cantore, qui ad instar aliorum in ipsa ecclesia dignitates pro tempore obtinentes et post illos ac ante canonicos eiusdem ecclesie stallum in choro et locum ac vocem tam activam quam passivam in capitulo et actibus capitularibus ipsius ecclesie nec non processionibus ac aliis actibus solennibus et publicis ac privatis haberet, et cantores predictos pro servitio eiusdem ecclesie necessarios ad eius libitum elligere, deputare et amovere, ac illis de condecenti et congruo salario ex fructibus dictorum locorum providere deberet et tenetur, erigeretur et institueretur ac illi pro eius dote omnia et singula loca predicta cum onere tamen dictos cantores in eadem ecclesia manutenendi illisque de congruo salario ut prefertur providendi applicarentur et appropriarentur nec non ius patronatus et presentandi personam idoneam ad dictam cantoriam quotiens illam hac prima vice dumtaxat excepta vacare contingeret per loci ordinarium ad presentacionem huiusmodi instituende prefato Clementis et post eius obitum desendentibus ab eo maculis, et in eorum deffectum proximioribus dicti Clementis agnatis et masculis de primogenito in primogenitum, et in eorundem masculorum defectum filiabus seu agnatis feminis reservaretur et concederetur. Ex hoc profecto, divinus cultus et ministrorum ecclesiasticorum numerus in dicta ecclesia incrementum sus[c]iperent ac ipsius Clementi pio affectui opportune consuleretur, pro parte Ioannis Baptiste et Clementis predictorum nobis fuit humiliter supplicatum ut in dicta ecclesia unam cantoriam pro uno cantore erigere et instituere ac illi sic errecte pro eius dote loca predicta perpetuo applicare et appropriare nec non ius patronatus et presentandi huiusmodi Clementi et successoribus predictis ut prefertur reservare, concedere et assignare aliasque in premissis opportune providere, de begnitate apostolica dignaremur.

Nos igitur, prefato Ioanni Baptiste qui etiam in utraque signatura nostra referendarius et Cancel[l]arie Apostolice notarius existit et grata devotionis et familiaritatis obsequia que nobis et dicte sedi hactenus impendit, et adhuc sol[l]icitis studiis impendere non desistit, nec non vite ac morum honestatem aliaque laudabilia probitatis et virtutum merita quibus personam suam et fide dignorum testimoniis iuvari percepimus specialem gratiam facere volentes ac Ioannem Baptistam et Clementem prefatos a quibusvis excomunicationis, suspensionis et interdicti aliisque ecclesiasticis sentenciis, censuris et penis a iure vel ab homine quavis occaxione vel causa latis si quibus quomodolibet innodati existunt ad effectum presentium dumtaxat consequendum harum serie absolventes et absolutos fore censentes, nec non omnia et singula beneficia ecclesiastica cum cura et sine cura que dictus Ioannes Baptista et ex quibusvis dispensationibus apostolicis obtinet et expectat ac in quibus et ad que ius sibi quomodolibet competit quecumque quotcumque et qualiacunque sint eorumque fructuum, reddituum et proventuum veros annuos valores ac dicti instrumenti veriorem tenorem presentibus pro expressis habentes huiusmodi supplicationibus inclinati in dicta ecclesia unam cantoriam que inibi dignitas non tamen post pontificalem maior existat pro uno cantore, qui ad instar aliorum inibi dignitates obtinentium, et post illos ac ante canonicos eiusdem ecclesie stallum in choro et locum ac vocem tam activam quam passivam in capitulo et actibus capitularibus ecclesie huiusmodi nec non processionibus et aliis actibus solennibus publicis et privatis habeat nec non omnibus et singulis privilegiis, prerogativis preminentiis exemptionibus, antelacionibus, graciis et indultis quibus alii dignitates in eadem ecclesia obtinentes de iure, consuetudine et privilegio vel alias quomodolibet utuntur, potiuntur et gaudent ac uti potiri et gaudere poterunt quomodolibet in futurum uti potiri et gaudere nec non quot sibi pro servitio dicte ecclesie ad canendum in ea necessarios videbitur illos ad eius liberum nutum de consensu tamen Clementis quoad vixerit, et post illius obitum successorum et pro tempore exitencium patronorum dillectorum filiorum capituli ipsius ecclesie aut cuiusvis alterius licentia super hoc minime requisita nec alia solennitate desuper observata elligere, deputare et amovere ac illis de congruo salario ex fructibus locorum huiusmodi providere possit et valeat ac debeat et teneatur, auctoritate apostolica tenore presentium ex certa nostra scientia sine alicuius preiudicio, erigimus et instituimus ac illi sic errecte et institute pro eius dote omnes et singulos redditus cum onere tamen dictos cantores in eadem ecclesia manutenendi ac illis de congruenti et condecenti salario pro eorum substenta-

cione ut prefertur providendi perpetuo applicamus et appropriamus nec non ius patronatus et presentandi ad dictam cantoriam personam idoneam quotiens illam hac prima vice dumtaxat excepta quovismodo et ex cuiuscunque persona etiam apud sedem predictam vacare contigerit loci ordinario, et si ipse loci ordinarius personam predictam pro tempore presentatam instituere indebite recusaverit aut per triduum distulerit cuicumque persone in dignitate ecclesiastica constitute aut canonico alicuius metropolitane vel alterius catredalis ecclesie per patronum dicte cantorie pro tempore existentem eligendo vel elligengo per eosdem loci ordinarium seu personam in dignitate ecclesiastica constitutam aut canonicum ad presentacionem huiusmodi in cantorem dicte ecclesie instituendum eidem Clementi et post illius obitum eius nato primogenito masculo et aliis ad eodem Clemente desendentibus similiter masculis de primogenito in primogenitum in infuntum ipsique defficientibus proximioribus dicti Clementis agnatis masculis etiam de primogenito in primogenitum ac in illorum deffectum feminis etiam perpetuo eisdem auctoritate et tenore reservamus, concedimus et assignamus decernentes ius patronatus et presentandi huiusmodi illius nature, qualitatis, essentie et roboris existere cuius ius patronatus laycorum et nobilium duchum, marchionum, comitum, baronum et principum ex meris et veris fundatione et doctatione existit, quo ad omnia existere ac eidem iuri patronatus dicta cantoria processum etiam ex causa permutacionis vel decessum etiam apud sedem predictam aut alias quovismodo pro tempore vacante etiam nomine littis tempore vacationis cantorie huiusmodi super illa etiam in Romana Curia pendentis per nos et successores nostros romanos pontifices pro tempore existentes nullactenus derrogari posse illudque sub derrogacione iuris patronatus ex privilegio apostolico competentis minime comprehensum sed tamquam ex fundacione vel doctatione competens ab ipsa derrogacione exceptum fore nec illi derrogatum censeri et si eidem iuri patronatus derrogari contigerit derrogacionem huiusmodi nemini sufragari nec non quascunque collaciones, provvisiones et alias dispositiones de dicta cantoria quomodolibet de cetero hac prima vice, ut prefertur excepta pro tempore vacante absque expresso consensu et voluntate patroni pro tempore existentis eiusdem cantorie nullas existere et nichilominus cantoriam predictam cuius fructus, redditus et proventus centum et octuaginta duccatorum auri de camera, secundum communem estimacionem valorem annuum, ut dictus Ioannes Baptista asserit non excederent ab eius primeva errectione huiusmodi apud sedem prefatam vacantem de qua pro eo, quod nos dudum omnes dignitates ceteraque beneficia ecclesiastica cum cura, et sine cura

apud sedem eandem tunc vacantia, et in antea vacatura collationi, et dispositioni nostre reservavimus decernentes, ex tunc irritum et inane si secus super hiis a quoquam quavis auctoritate scienter vel ignoranter contigeret atemptari nullus preter nos hac vice disponere posset cum omnibus iuribus et pertinentiis suis eidem Ioanni Baptiste dicta auctoritate apostolica conferimus ac de illa etiam providemus non obstantibus voluntate Bartholomei huiusmodi et aliis premissis ac constitucionibus et ordinacionibus apostolicis ac dicte ecclesie iuramento, confirmacione apostolica vel quavis firmitate alia roboratis statutis et consuetudinibus contrariis quibuscumque aut si venerabili fratri nostro episcopo et prefatis capitulo Savonensi vel quibusvis aliis comuniter vel divisim ab eadem sit sede indultum quod ad receptionem vel provisionem alicuius minime teneantur et ad id compelli non possint, quodque de dignitatibus ipsius ecclesie vel aliis beneficiis ecclesiasticis ad eorum collationem, provixionem, presentacionem seu quamvis aliam dispositionem coniunctim vel separatim spectantibus nulli valeat provideri per litteras apostolicas non facientes plenam et expressam ac de verbo ad verbum de indulto huiusmodi mentionem et qualibet alia dicte sedis indulgentia generali vel speciali cuiuscumque tenoris existat per quam presentibus non expressam vel totaliter non insertam effectus huiusmodi gratie impediri valeat quomodolibet vel differri, et de qua cuiusque totto tenore habenda sit in nostris litteris mentio specialis, seu si dictus Ioannes Baptista presens non fuerit ad prestandum de observandis statutis et consuetudinibus dicte ecclesie solitum iuramentum dummodo in absentia sua per procuratorem idoneum et cum ad ecclesiam ipsam accesserit corporaliter illud prestet.

Nos enim quo ad collationem et provisionem predictas prout est irritum et inane decernimus si secus super hiis a quoquam quavis auctoritate scienter vel ignoranter atemptatum forsam est hactenus vel in posterum contigerit atemptari. Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam nostre obsolucionis, errectionis, institucionis, applicationis, appropriationis, reservationis, concessionis, assignacionis, collacionis, provisionis et decreti infringere vel ei ausu temerario contrahire, si quis autem hoc atemptare presumpserit indignationem omnipotentis Dei ac Beatorum Petri et Pauli Apostolorum eius se noverit incursurum.

Datum Rome apud Sanctum Petrum, anno incarnacionis dominice millesimo quingentesimo quadragesimo sexto, idibus octobris, pontificatus nostri anno duodecimo.

[...]

MAURIZIO TARRINI

POESIA COME CONFESSIONE

Ricordo di Angelo Barile nel centenario della nascita (*)

La prima impressione che prova il lettore, scorrendo le poesie di Angelo Barile (**), è di trovarsi di fronte alla testimonianza di un uomo che abbia attraversato l'esistenza con l'impegno quotidiano di comprenderla per accettarla.

Il suo itinerario poetico va infatti inteso come il lungo, continuo e segreto pellegrinaggio di un'anima dalla terra al cielo, in una sempre più intensa aspirazione al divino, in senso cristiano inteso come conseguimento dei fini ultimi dell'esistenza.

Fondamentali appaiono per la sua ricerca, pertanto, l'impegno morale, che mai in lui vien meno, e la coscienza dei limiti, sempre ben presente. Non a caso il messaggio appare anticonvenzionale, secondo l'insegnamento ermetico. Restituita infatti alla poesia la sua funzione di « comunicazione » umana, priva di menzogne e di ipocrisie, diventa più facile riportare il proprio simile ad un colloquio intimo, ricreando momenti d'intesa che apparivano smarriti.

(*) (Dal volume « *Angelo Barile, l'ospite discreto* », di imminente pubblicazione presso l'Editore Sabatelli di Savona).

(**) Nato ad Albisola Marina (Savona) il 12 giugno 1888, Angelo Barile frequenta il liceo-ginnasio « Gabriello Chiabrera » di Savona, unitamente al coetaneo Camillo Sbarbaro, al quale presto si lega con vincoli di stretta amicizia. Studia poi legge presso l'Università di Genova e frequenta corsi di lettere presso l'Università di Torino. Partecipa alla prima guerra mondiale (1915-18) come ufficiale di fanteria e, gravemente ferito sul campo, si merita alti riconoscimenti al valore militare. Alla fine della guerra rientra ad Albisola Capo, in una sua vecchia casa sul mare, con accanto un giardinetto dove ancora oggi esiste la fornace, per un lungo periodo di tempo al centro dell'azienda di terraglie e ceramiche artistiche che i Barile amministrano. Tale dimora diventa presto luogo d'incontro per molti degli artisti più illustri del Novecento. Le prime prove letterarie di Barile, antecedenti l'esperienza militare, non fanno storia; solo in età matura pubblica i suoi versi su varie riviste (« Solaria », « L'Italia Letteraria », « Maestrale », « Il Frontespizio », « Il Gallo », « La Fiera Letteraria », « Letteratura », « Liguria », « Persona », ecc.), mentre a « Circoli », della quale è, con Adriano Grande, fondatore, collabora anche con critiche e pensieri di varia umanità e di poesia che raccoglie, nel 1966, in *Risonanze*. Il suo primo volume di versi, *Primasera*, è pubblicato nel 1933, mentre nel 1957 esce *Quasi sereno*, vincitore del Premio Cittadella. All'edizione completa delle *Poesie*, apparsa per i tipi di Scheiwiller nel 1965, viene conferito il Premio Fiuggi. Dalle prose pubblicate saltuariamente su giornali e riviste una scelta, a cura di Silvio Riolfo Marengo, è contenuta nel volume

In Barile la riduzione del linguaggio all'essenziale mira a ristabilire un codice di comunicazione antiretorico e quanto mai veritiero, ma con in più un accento del tutto personale: la confidenza amicale, il rapporto di dedizione fraterna.

> *Accompagnarmi sottobraccio al primo*
> *che passa!*
> *Foresto: a me lo simulo fratello* (1).

All'insegna di questa dichiarazione di disponibilità al dialogo, alla frequentazione più che amicale, si apre la sua prima raccolta di poesie *Primasera* (1933), e a questa dichiarazione di etica esistenziale, oltre che poetica, il Nostro si manterrà fedele.

Scopo ultimo della sua ricerca appare, infatti, quello di suggerire, non un itinerario facile, agevole e privo di rischi, ma un impegno a vivere tra realtà umana e aspirazione al divino. E proprio perché i confini di tale impegno sono ben definiti e chiaramente tesi, e al recupero di luoghi, stagioni e presenze umane da trasferire sul piano simbolico, ecco che mediante l'uso dell'allegoria, ossia di una graduale « spogliazione del realistico » — secondo Barberi Squarotti — si configura « un diverso piano di significazione » (2).

Per penetrarlo adeguatamente appare importante rileggere

---

postumo (1970) *Al paese dei vasai*, mentre nel 1977, a cura di Giovanni Farris è stato pubblicato *Incontri con gli amici* che testimonia la quotidiana familiarità di Barile con la poesia. La coerenza riscontrabile nel Suo impegno poetico trova conferma in quello politico: la sua adesione alla prima democrazia cristiana, ossia al Partito Popolare, ai tempi del Modernismo, e la sua lunga amicizia con Padre Semeria (del quale pubblica una parte dell'epistolario) vengono confermate dal suo continuo impegno antifascista e dalla difesa coerente della dignità della persona umana. Riscrittosi al partito l'8 settembre 1943, riprende le fila di un discorso che per lui non s'è mai interrotto, con questa dichiarazione: « Ritorniamo alla democrazia cristiana degli anni della mia giovinezza ». Arrestato in quello stesso anno e sfuggito miracolosamente alla fucilazione cui vanno incontro a Savona, il 27 dicembre, altri sette antifascisti (Angelo Barile era nella lista dei condannati a morte, ma da tre giorni, grazie all'impegno del fratello Giulio, era stato scarcerato ed aveva abbandonato la città), diventa membro del CNL di Savona, quale rappresentante del suo partito. Consigliere comunale e provinciale per molti anni, durante i quali si prodiga per l'elevazione dei territori e delle popolazioni amministrati, rifiuta nel '48 la candidatura al Senato, preferendo restare nel suo paese ad occuparsi dell'azienda familiare. Muore ad Albisola Capo il 20 maggio 1967.

(1) ANGELO BARILE, *Primasera*, in *Poesie* (a cura di Domenico Astengo), Milano, Scheiwiller, N.E., 1986, p. 19.

(2) GIORGIO BARBERI SQUAROTTI, *La poesia religiosa in Barile*, in *Poesia e narrativa del secondo Novecento*, Milano, Mursia, 1978, pp. 143-153.

Barile in chiave autobiografica, al di là della pur necessaria sua collocazione nell'ambito della poesia religiosa cui per educazione e professione di fede opportunamente va ricondotto, perché sia meglio valutabile il senso della sua « confessione »; essa infatti lo fa apparire non privo di dubbi, ma autentico, sincero.

> ... le mie poesie, qualunque sia il loro valore, mi sono sempre nate dalla vita: da un incontro, da una parola, da un cenno, da un dolore, da una vicenda: ma da un dolore e da una vicenda vissuta, che magari è rimasta a lungo seppellita nel cuore, e poi è venuta su, ha preso vita nel verso. Poesia autobiografica (come è stata chiamata): confessione lirica, nata da un'urgenza affettuosa, da un bisogno d'incontri, di comunicazione con i fratelli (3).

A comporre le ragioni di questa sua « confessione lirica » concorrono, infatti, oltre alla scelta di vivere nella sua Albisola, l'attenzione costante al senso della misura, tipicamente ligure — che lo ha sempre sottratto alla fretta delle facili conquiste —, la fede nei valori dello spirito e della tradizione, il rapporto costante con i Morti, e la memoria, ossia una sorta di ritorno alle ragioni dell'esistenza attraverso l'eredità spirituale di coloro che ci hanno preceduto nel viaggio verso la meta ideale.

E tutti questi motivi sono così bene intrecciati nella sua opera che spesso diventa difficile non solo estrarli dai contesti, ma anche individuarli; e perché nell'uso frequente delle allegorie, il paesaggio reale finisce per configurarne uno più intimo, vagamente sognato, e perché alcuni temi essenziali stanno a significare altro nel loro valore traslato (ad esempio la « luce » la « grazia » e le « tenebre » il « peccato »).

Appare anche opportuno, ai fini di una più chiara decodificazione del suo messaggio una classificazione dei « simboli », ovvero dei « semi iconoci » presenti nella sua poesia, componendo e scomponendo i quali ricavare il significato di certe metafore e allegorie. Anche perché l'esercizio poetico in lui non è mai stato pura vanità, ma impegno morale, ragione di vita.

> Questa è la mia prima confessione: confessione di fede nella poesia, intesa non come semplice consolazione, e tanto meno come gioco e diletto d'immagini e suoni, ma nel suo significato più vero.

---

(3) ANGELO BARILE, *Confessione*, in GINA LAGORIO, *Angelo Barile e la poesia dell'intima trasparenza*, Capua, Centro d'arte e di cultura « L'Airone », 1973, p. 22.

di voce dell'anima: di pura e musicale voce dell'anima che esprime e comunica e allarga intorno a sé il suo tremito e rapimento, la sua attività e trasparenza (4).

Vediamo alcuni esempi di liriche, tratte da *Primasera,* dove la voce dell'anima si manifesta con tono confidenziale che la cadenza del verso sottolinea:

Mi sporgo ad ogni speranza più leggera
d'incontri ...
mi cresce desiderio
di udire voci di stringere mani ... (*Primasera,* vv. 4-5, 9-10).

Férmati tu che corri e guarda
l'incanto dei fioriti peschi ...
. . . .
Trattieni, compagno, il caduco
miracolo in te fuggitivo .. (*Aria della sosta,* vv. 1-2, 13-14).

Ci resta
questo pianto, non nostro, di una musica
che bagna gli orli dei labbri delusi. (*Il pianto di Xenia,* vv. 9-11).

Oggi mi tieni
appena a un filo del tuo sguardo, tanto
i tuoi occhi son leni
e timorosi. (*Salmastro,* vv. 1-4).

Tu che non canti ancora
nella mia voce, o greve
amore, o pianto greve,
pianto di ultima ora ... (*Tu che non canti,* vv. 1-4).

L'urgenza affettuosa, espressa ora con tono intenso, ora sottovoce, dà origine ad una singolare comunione spirituale: il lettore l'avverte come un messaggio a lui diretto e ne è coinvolto al punto da voler interpretare, per meglio comprendere il poeta, quanto volutamente Barile lascia avvolto in una sorta d'atmosfera rarefatta dal fascino arcano.

Il sottile gioco metaforico, qua e là affiorante, mira infatti a consentire alla poesia la sua duplice valenza di espressione chiara ed intensa, senza che cada nell'oscuro, né nel banale dell'eccessiva chiarezza.

Le mie simpatie e preferenze sono naturalmente per una poesia umana, e modernamente viva, ma non cifrata, non ingrata, anzi di

---

(4) ANGELO BARILE, *Op. cit.*, pp. 19-20.

modi aperti e di valori cordiali: una poesia quant'è possibile chiara, ma la cui chiarezza non pregiudichi, come spesso avviene, l'intensità lirica, che è virtù necessaria al canto. Intensità e chiarezza non vanno sempre d'accordo, la loro unione è un'unione difficile, perché l'intensità ha un moto verticale e la chiarezza tende agli andamenti piani, discorsivi, orizzontali. Però quando le due qualità si sposano, allora la poesia è una benedizione di Dio (5).

Eccoci alla metafora esistenziale espressa dalla lirica *Sui limi* (Discende, / fuggiasco per le vie del sangue, i rivi / ciechi, / i morti canali degli acquitrini...) con tutta una serie di « trame ermetiche », quasi esoteriche, sui significati simbolici dell'acqua (6).

Tralasciando un possibile discorso più ampio e l'eventuale lettura in chiave psicanalitica di *Sui limi*, se ne ribadisce tuttavia il senso di un « viaggio » nel quale viene sottolineato — come osservava opportunamente Guido Zavanone (7) — « un sentimento unitario della caducità ma non vanità della vita », che contempla e una « sensualità tendente alla malinconia » per la coscienza proprio della caducità dell'esistenza, ma anche l'« anelito cristiano ad una vita "paradisa" » da conquistare attraverso le opere. Tale tendenza, per il poeta, si realizza nell'ultima raccolta *A sole breve* dove è avvertibile, proprio per una più marcata « rarefazione delle immagini », un'atmosfera più incantata, che cadenze, pause e consonanze metriche meglio sottolineano, al punto da poter cogliere nell'armonia ritmica del verso la « sostanza stessa della poesia » (8):

Cammina leggera al mio fianco
non vista, e non fa parola,
a tempo giusta riannoda
il filo spezzato del canto. (*A sole breve*) (9).

Ad essa è premessa significativa, non occasionale, l'ultima

---

(5) *Ibid.*, p. 20.

(6) Sui significati simbolici dell'acqua (sorgente di vita, mezzo di purificazione e centro di rigenerazione) vedi: JEAN CHEVALIER - ALAIN GHEERBRANT, *Dizionario dei simboli*, Milano, Rizzoli, 1987, pp. 4-5.

(7) GUIDO ZAVANONE, *La poesia di Angelo Barile*, in « Ausonia », XXI, mar. - apr. 1966, n. 2, pp. 53-58.

(8) Vedi: GIORGIO ORELLI, *La voce onesta di Angelo Barile*, in « Paragone », XVII, apr. 1966, n. 194, pp. 137-141.

(9) ANGELO BARILE, *A sole breve*, in *Poesie, cit.*, p. 127.

lirica della raccolta precedente, ossia *Sei tu mio cielo* (10) con un *incipit* di estrema lievità musicale:

> Mia vita che diradi,
> ora s'accende il lampo della lagrima
> figlia, festiva dell'anima ... (vv. 1-3).

In effetti, da un'analisi comparativa di *Primasera, Quasi sereno* e *A sole breve* emerge il più decisivo graduale passaggio da una « terrestrità » mista ad una sorta di panica visione del divino, ad una più certa fede nel trascendente, e una sorta di lenta ma più decisa decantazione della « caducità » tutta umana per un più pieno possesso della fede. Di qui la sempre più accentuata essenzialità come substrato di un'ardente religiosità, ed un sempre più avvertibile equilibrio tra sensualità e pudore, fino ad una manifesta redenta innocenza che è uno dei dati più affascinanti dell'ultima poesia bariliana.

Spariscono, nelle due ultime raccolte, i « trasalimenti » sensuali che cogliamo in *Primasera* (11) insieme con una sorta di « dilagante musicalità », sulla quale sembra essersi costruita la prima stagione poetica, ossia quella antecedente gli anni Trenta, mentre una delle più insistenti metafore bariliane, quella dell'*acqua*, più indefinita nella prima raccolta (12), va sempre più identificandosi nel mare, con un recupero del paesaggio, delle atmosfere e delle tipologie umane della Liguria, e quindi con uno scavo anche nel familiare, nell'ancestrale, nella tradizione, nella memoria atavica.

---

(10) *Op. cit.*, p. 123.

(11) Vediamone alcuni esempi:

Ci toccò ch'eravamo melodia / svenata, grido che cade trafitto / e le complici bocche erano estuanti / all'amarezza ... (*Il peccato*, vv. 5-8).

Nel mite cavo, più mite di un seno / povero quando palpita di offerta / spiovono luci illuse ... (*Luci illuse*, vv. 15-17).

O sorella, ninfea che discolora / sulla foce del nostro sangue! Batte / in me torbido colpi di tempesta / questo che arriva timido alle pure / tue vene che son fili azzurri ... (*Ninfea*, vv. 35-39).

Là mi aspetta a giacigli / d'alga e di meraviglia / l'adolescente chiusa nel suo mallo. / Pasturerò la sua bocca la notte. (*Salmastro*, vv. 17-20).

In qualche parte, forse in un orto / d'isola nuova, / ora s'aprono, vergine, ariosi / i bocci ch'eran sì custoditi. (*Elegia*, vv. 14-17).

(12) Vedi: *Ninfea* (Lieve guarda, la nuvola, le ondose / sorelle che mareggiano nel sole, / ma se un brivido ... vv. 28-30); *Isola* (... Trattieni / ancora questo istante / mentre fiotti e non versi / l'acqua marina ch'entro ti oscilla. vv. 20-23); *Salmastro* (Il mare è verde / acerbo / e scoccano le vele ... vv. 6-8); *L'esclusa* (A bocca spalancata / l'anima bevve i fiotti del buio: / misericordi. Ed ora tu stai / addormentata in grembo a tua madre / nella notte velluta, nel fresco / della fontana. vv. 50-55).

Proprio lo scalzo delle radici, l'affondo nell'intimo delle ragioni esistenziali conduce, stando alle stesse dichiarazioni del Poeta, ad una più intensa spiritualità.

> Il passaggio da *Primasera* a *Quasi sereno* sarebbe contraddistinto (a quanto, almeno, dicono i critici) da una maggiore limpidità del linguaggio poetico e da una maggiore apertura degli stessi sentimenti ed affetti che nutrono il mio canto; i quali avrebbero, ora, mentre cala il mio inverno, un impegno umano più largo ed una più diretta impregnatura religiosa: non più solo un'aspirazione, un anelito, ma quasi un avvio verso quella luce serena — e cristianamente consolata — che l'uomo più invoca quanto più vicino è al tramonto (13).

Sembrerebbe che il Poeta, più si immerge nel dato « individuale » e più scopre l'universo, più approfondisce la conoscenza della Natura che l'ha nutrito, più avverte il mistero della creazione e quindi quell'intima religiosità che, facendosi più cosciente, più lo libera dalla « terrestrità », dalla « sensualità » per una sempre più sensibile purificazione.

Non è che in *Primasera* manchino i motivi per un raffronto con l'ambiente familiare, come in *Nell'aria di domenica* (14) o in *A mio fratello* (15), ma il riferimento memoriale è voluto e quindi l'immagine è ripescata dal limbo di un coacervo di sensazioni che contemplano tutto, compreso quell'infinito e indefinibile oscuro richiamo dei sensi che porta spesso il linguaggio a intorbidirsi nell'intrico di metafore polisenso, ancora da interpretare nella loro minuta complessità (16).

Una chiave per uscire dall'intrico di una « prima » vita, finalmente compresa e superata, può scorgersi in *Campo d'estate* (17)

---

(13) ANGELO BARILE, *Confessione, cit.*, p. 21.

(14) Vedi vv. 1-4: Mi tocca / l'odore strano / delle aspre melograne / spaccate da ragazzo ...

(15) Vedi *incipit:* Ricordo un'ora vermiglia d'estate / che la sorella era al piano ...

(16) Oltre ai vv. già citati alla nota 11 vedi l'*incipit* di *Il peccato* (Non l'udivamo respirare calmo / a noi da presso. Bocche giunte, il sangue / in avvìo per meandri al dolce abisso ...) e i vv. 17-20 di *Transito* (Quasi sensibilmente ti si sgrana / la semplice schiettezza della carne. / Lievitava: e sostiene già smarriti / i tuoi seni, ancoraggi di dolcezza).

(17) Leggiamolo tutto: Campo d'estate già tutto mietuto; / e la curva dei giorni scende vasta a lentissimi occasi, i cieli pieni / sono di offesa. / Ancòra / i lampeggianti uomini divorano / altra messe laggiù, sono tutti d'oro / Sui margini è rimasta / la carità degli ultimi veleni: / un rosso allucinato di papaveri.

tutta costruita sull'allegoria esistenziale con una continua sottolineatura della « terrestrità » consumata fino in fondo come un ambìto nepente.

Ciò che resta dopo una così vorace mietitura, oltre all'offesa, della quale sono colmi i cieli, è la carità dei papaveri in un colore che richiama il rito sacrificale.

Siamo pertanto d'accordo con Mario Razzetti (18) quando afferma che

> « ... per render conto del successivo "quasi sereno" conta ancor più rilevare alla base dell'itinerario del poeta questa emergenza della/dalla tragedia ctonia, della necessità fatale dell'uccisione del dio, dell'introiezione del suo cadavere, da parte degli uomini (lampeggianti, quindi già partecipi del lume divino) che soltanto l'aggressione attiva del sacro (il delitto sacrificale) può salvare dall'angoscia della precarietà del divenire della natura ».

L'uccisione del dio vegetale, così intricato nella poesia *Sui limi* da intrigare persino l'acqua, libera questa dell'ombra fangosa che l'intorbidiva e ce la rende più aperta ad accogliere, nella metafora del mare, che in *Quasi sereno* diventa ricorrente, sentimenti più cordiali.

E con la riscoperta del mare, come elemento vitale *(Nascita)*, estremamente familiare *(Osteria della bella brezza)*, più dolcemente sensuale *(Cherubine al bagno)*, struggente e cordiale *(Lamento per la figlia del pescatore* (19) e *Osteria della bella brezza)* si fa più limpido anche il sentimento mistico e più credibile diventa persino l'aspirazione manifesta in chiusa alla precedente raccolta con *Uscire dalla vita.*

L'anima che, avventandosi a scale prodigiose, trovava nel bagliore intenso di una luce quasi un ostacolo per il piede già pronto sulla soglia, e che in apertura di *Quasi sereno* ancor trepidava nel sentimento di pace appena avvertito, ma non ancora conquistato, trova una più soave voce, un più rassicurante respiro nell'*incipit* di *Osteria (Padre, finita la giornata uscivi /*

---

(18) MARIO RAZETTI, « *L'attardata / creatura dei margini* », in AA.VV., *La poesia di Angelo Barile* (Atti del Convegno di Studi - Albisola - Ville Gavotti e Fareggiana - 14-15 maggio 1977), (a cura di Domenico Astengo), Genova, Ed. di Resine, 1978, p. 91.

(19) Leggiamone i versi 12-16: Oh, sulla nostra marina / il tuo soggiorno fu mite / e sottovoce, fanciulla / ammainata come una vela / nel bianco dei tuoi pensieri.

le belle sere / a prender l'aria di mare ...) con quel verbo *prendere* che preannuncia la positiva conquista dell'infinito mistero azzurro, così bene espresso in chiusa alla lirica: *Ora respiri la brezza infinita.*

E se per un attimo la malinconia sembra riemergere in *Donna che passi il mare* (20), in *Nascita* viene riaffermato il processo di rinnovamento, attraverso il bagno sacrale nell'acqua (21), che porta a un più deciso stacco tra ombra e luce in *Estiva* per mezzo dell'immagine della bellezza spirituale — espressa attraverso il simbolo dell'adolescenza — scandita in passaggi graduali (22) e nella scelta di quel determinante finale, *verdi,* che preannuncia l'atmosfera distesa, serena, nella quale la lirica si chiude.

Intorno a queste « figure », che si stagliano incisive nel nuovo orizzonte poetico bariliano, non meno incisivamente si delineano gli scorci ambientali e le atmosfere della Liguria amata, con la sua vita marinara (23), con l'operosità delle sue genti (24), con il sentimento religioso profondo così bene espresso nelle liriche *In chiesa* (25), in *Processione al Santuario* (26), *Te per nome chiama vivo* (27), e specialmente in *A filo di cielo* (28) che il verso icastico *Avrai la morte senza vento* sigilla.

Dal lavacro nel mare familiare, dal quale escono, rinnovate, le figure più simboliche della sua poesia, Barile attinge anche il senso di quell'eredità spirituale che vive al di là della caducità individuale. Ecco allora i Morti, con il loro ricordo e il loro insegnamento, prospettarsi non solo come legame col passato,

---

(20) Vedi vv. 3-4: Guardi senza amicizia l'orizzonte / troppo spazioso al tuo occhio gentile.

(21) Si legga la chiusa della lirica: ... Non senti / più il fiato, il vischio della notte. Puro / guardi nascere il giorno alla marina.

(22) Vediamoli particolarmente: Dal nostro rogo / guardiamo a te ventilata fanciulla! (vv. 5-6). / .... / e il capo che hai liberato, la guancia / che sa di mare, / posi nel taglio d'ombra d'una chiglia.

(23) In *Osteria della Bella Brezza:* Navi fanno ritorno, / escono navi dal prossimo porto ... (vv. 18-19).

(24) In *Le ceramiste:* Lente sul piccolo tornio: e le stanche / mani posano uccelli vele piante / non tocche mai da una brezza, in un cielo / bianco smorto che si sfarina. (vv. 9-12).

(25) Vedi la terzina iniziale: Sono entrato e mi ha visto / l'angelo amico delle mie domeniche, / l'angelo orante al corno dell'Epistola.

(26) ANGELO BARILE, *Poesie, cit.*, p. 111.

(27) *Ibid.*, p. 113.

(28) P. 118.

ma anche come Maestri di vita futura, testamentari di quel sentimento « familiare » da proiettare nel tempo, perché l'uomo, pur rinnovandosi, mai perda col senso delle proprie radici, lo scopo finale dell'esistenza: la coazione quotidiana nella Creazione ancora in atto.

Si vedano *Un morto viene* (29), o la già citata *A filo di cielo,* o *A mio padre* (30).

Siamo così giunti all'ultimo passaggio prima della visione del Cielo, della conquista "paradisa".

E' ancora il Poeta stesso a confessarcelo:

> Adesso questa voce religiosa mi si è fatta, con gli anni, più distinta e vorrei dire più vivamente sensibile, più direttamente partecipe del messaggio cristiano. Così il pensiero — non astratto — della morte, ma propriamente il pensiero dei Morti, dei nostri Morti, della loro spirituale presenza, del durevole vincolo che abbiamo con loro, del non interrotto colloquio ch'essi continuano con noi — quello che la Chiesa chiama Comunione dei Santi — è uno dei motivi più cari alla mia poesia. E' per es. mia Madre che prega per i suoi Morti, e un'anima viene, una sera, chissà da quali lontananze, a invocare il suo requiem ... *(« Un morto viene »).* Vedi anche *« Corona dei Morti »* (31).

La spiritualità necessaria alla Comunione con i vivi e con i morti è ora operante in Barile, come appare con estrema semplicità dalla stupenda lirica *Sei tu mio cielo* (32) con la quale la seconda raccolta si chiude, con l'immagine d'un cielo paradisiaco dal quale solo la morte lo separa, ma che gli trasmette la sua profonda luce fino al punto da impregnarne le lacrime e da trasmettergli un tale sollievo che gli fa avvertire il paradiso già in terra (33).

---

(29) Vediamone l'*incipit* e la parte centrale: Un morto viene furtivo, una sera, / a te che preghi ... (vv. 1-2) / . . . . / ... Punge le tue sere, / dalla siepe dei cari volti sporge / il suo volto: ricuperato. E sempre / sarà il tuo morto, quel che ognuno ha in sorte / di riaccendere in sé. (vv. 12-16).

(30) Leggiamone la parte centrale: Mai parola / sentii, negli anni, prendere più forte / a un sacro vento / le radici di un'anima: e le mie / fecero nodo in quel fremito. (vv. 10-14).

(31) ANGELO BARILE, *Confessione, cit.,* p. 21.

(32) ANGELO BARILE, *Poesie, cit.,* p. 123.

(33) Leggiamone i versi della seconda parte: Sei tu mio cielo, / cielo vivo, inoffeso, / di là da questo che morte mi chiude, / che mi lampeggi il tuo imo sereno. / Madido già di brume, / ti sento nella lagrima felice, / o mia patria, o mio seno / ultimo, o cielo che t'apri ... Improvvisa / l'anima brilla a somma luce, un fresco / mi viene agli occhi rallegrati e il mondo / imparadisa.

La dichiarazione di poetica ed esistenziale che emerge da *Sei tu il mio cielo* è il naturale conseguente sviluppo di quella che abbiamo rilevato in apertura di *Primasera.* Ed è anche il segnale, ormai inconfondibile, della matura « spiritualità » della quale d'ora in poi s'alimenterà l'ispirazione di *A sole breve:* una spiritualità che va al di là di qualsiasi riduttivo determinante, perché la sua è sì una spiritualità cristiana, ma principalmente umana, meta e premio d'un percorso in salita non facile, con costanza conquistato.

E quando il poeta candidamente afferma

> Cammina leggera al mio fianco,
> non vista, e non fa parola,
> a tempo giusto riannoda
> il filo spezzato del canto ... (34).

allude sì alla fede, ma alla fede come mèta dovuta a chi nell'attraversare l'esistenza non ha mai perso di mira, come obiettivo finale, il superamento, non solo della vanità, ma anche della caducità dell'esistenza, per l'affermazione di quel suo aspetto che, pur sembrando evanescente, è l'unico che le dia un vero significato.

E appare indiscutibile che le poesie dell'ultima raccolta, con in esse ben presente la metafora del viaggio [*Stazioni - Arrivi* (35), *Navi alla fonda* (36)] a sottolineare ancora la vitalità del cammino in atto, sono più aperte alla visione del cielo.

Basterebbero le « serene trasparenze » e il « marino riso del sangue a cielo aperto » prima dell'incendio purificatore di *Stazioni - Arrivi* per assicurarsi la certezza della palingenesi dopo « le nostre / povere vampe di sterpi ... », o la « calma vacanza » « in un chiaro / ch'è d'altro cielo ... » *(Neve)* (37) per assicurarsi il riso della recuperata innocenza rappresentata dalla bambina che non sai « da che angolo incolume (ci) ride »; o la visione di « Capo Noli, turchina / cornice al mio orizzonte ... » (38).

E che tutto sia diventato luce, festa di colori e trasparenze radiose ce lo dicono « ... sul mare turchino / pochi petali bian-

---

(34) *Op. cit.*, p. 127.
(35) P. 128.
(36) P. 142.
(37) P. 129.
(38) P. 138.

chi, poche e povere / farfalle ... » che riconciliano col paesaggio naturale (« Il viso nella brezza, / bevo il paese nitido e il salino »). Ed ancor più, attraverso esso, con la visione di un omofono candore, nel quale si staglia, netto « ... quel rèfolo bianco, quell'astratto / ballonzolare di minime vite / che folleggiano a specchio degli abissi » *(Refolo bianco)* (39).

La via verso l'« incielamento » passa per queste minime vite (le ombre dei morti) non avvolte nelle tenebre, ma fasciate di luce, irradianti esse stesse luce « a specchio degli abissi » dell'esistenza terrena: il peccato.

Siamo in pieno clima mistico, al confine tra la terra e il cielo. E ciò che più commuove è l'avvertita presenza del cielo anche in terra (Restatemi ancora, / cari fanciulli vestiti di fiamma / oh restatemi ancora / fermi in quest'atto - e beati) (40), la riacquistata capacità di dispiegare persino *Il canto smarrito* (41) dopo una vita colma di pene e di inciampi.

Si rinnega così, ancora una volta, la vanità dell'esistenza per ritrovare « quella luce di mandorli » ancora bianca che ha un senso nuovo nella « pietà del Cielo » (42).

E si riafferma attraverso la ricongiunzione col padre (inteso anche come Padre celeste, Dio) il legame tra la famiglia umana e la schiera dei beati (43).

E se alla vita dell'arbusto (44) « ... basta / una carità di rugiada », per riaccendere un « cuore intirizzito "basta" ... l'albero amico / (che) verdeggia mite ... » (45).

Carità, mitezza d'animo, beatitudine, canto ritrovato, e quanto altro possa dare senso al viaggio tra le vanità dell'esistenza sono le scoperte che il poeta Barile, al termine della sua confessione, ci lascia, incamminandosi insieme alle « anime care »

---

(39) P. 131.

(40) *I chierichetti della Stella Maris*, p. 135.

(41) Leggiamo alcuni versi dell'ultima strofa: Oh, ravvivaci ancora, / nostra laude disimparata, / canto di gioia smarrita / nella penosa memoria / irta di sterpi ... (vv. 27-31).

(42) *Ultima primavera*, p. 139-140.

(43) Leggiamo *La sua voce* a p. 141: Restar solo con te, col viso azzurro / del cielo dove l'anima si avventa / come fuggente rondine in tempesta; / e sentir mentre palpita il susurro / dei nostri morti un alito una lenta / voce - o padre! - passar su la mia testa.

(44) *L'arbusto sul tetto*, p. 144.

(45) *L'albero amico*, p. 145.

che lo chiamano, con l'invito a guardare attentamente e serenamente verso quel passaggio comune ad ogni uomo che percorra la vita, dove stanno in attesa, per ricomporre la catena della fraternità già terrena, ora celeste, i Morti « ancora fermi, ancora / trepidi e tesi di là dalla porta / non rinchiusa, che geme » (46).

Il continuo richiamo al rapporto tra tenebre e luce, tra vita e morte conferma il valore della poesia di Angelo Barile come confessione, del tutto autentica, di una vita interamente vissuta alla ricerca della verità, una poesia che — come sottolinea Fausto Montanari (47) — « si svolge tutta tra il cielo esterno che è la nostra volta celeste, e il cielo interno che è la trascendenza che ci impaura come apparente distruzione della nostra realtà spaziale: un cielo appare rigido e magico, l'altro procura quella che l'ascetica chiama il « dono delle lagrime »: una tenerezza dolorosa e tuttavia fiduciosa: la tenerezza ci aiuta a vivere questa vita come piena di germi di una vita più reale e profonda ma inafferrabile dalle indagini fenomeniche ».

La testimonianza poetica di Barile conferma dunque la possibilità della scoperta di quei germi che danno un senso diverso a una sofferta esistenza, colorano anche la morte di speranza, assicurano trascendenza al di là del caduco e principalmente rappresentano il senso, anzi il *sentimento poetico della vita*, — come lo definisce Carlo Bo — (48), altrimenti riducibile a *vanitas vanitatum*.

BRUNO ROMBI

---

(46) *A tarda sera*, pp. 146-147.

(47) *Angelo Barile tra cielo esterno e cielo interiore*, in AA.VV., *La poesia di A.B.*, *Atti cit.*, p. 62.

(48) *Memoria di Angelo Barile*, *Atti cit.*, p. 14.

UN CONVEGNO SUGLI ANGELI
(« Mille Angeli festanti »)

A Genova, al **Quadrivium**, si terrà ai primi di giugno un convegno sugli ANGELI. La vasta tematica verrà trattata sotto diversi aspetti: teologici, letterari, artistici, storici, ...

Ecco alcuni relatori e alcuni temi:

A. BOLDORINI:
L'Angelologia cattolica.

P. ROSSI:
Gli Angeli, gli Astri, i Cieli.

E. SANGUINETI:
Gli Angeli nella *Divina Commedia.*

E. BENVENUTO:
Gli Angeli, i Gesuiti e la fisica.

M. BUSSAGLIA:
Le ali degli Angeli.

E. V. MALTESE:
Gli Angeli in terra.

F. CARDINI:
Gli Angeli guerrieri.

F. BERTINI:
. . .

ABBONAMENTI

Italia	L. 20.000
Estero	L. 30.000
Sostenitore	L. 50.000

L'abbonamento si sottoscrive versando l'importo sul conto corrente postale n. 25662164 intestato a RENOVATIO.

L'importo può essere anche rimesso con assegno bancario o in francobolli da inviare agli uffici della rivista.

L'abbonamento di chi ha già ricevuto quattro fascicoli è scaduto.

Per ogni cambio di indirizzo si prega inviare lire 600 in francobolli.

Per abbonamento all'estero effettuare la rimessa a mezzo vaglia postale internazionale.

Les abonnés étrangers peuvent nous envoyer le montant de l'abonnement par mandat de poste international.

Los señores suscriptores extranjeros pueden remitirnos el precio de la suscripción por giro postal internacional.

Zahlungen vom Ausland erbaten Internationaler Postanweisung.

Foreign subscribers may subscribe by money-orders.

UNA COPIA

L. 6.000